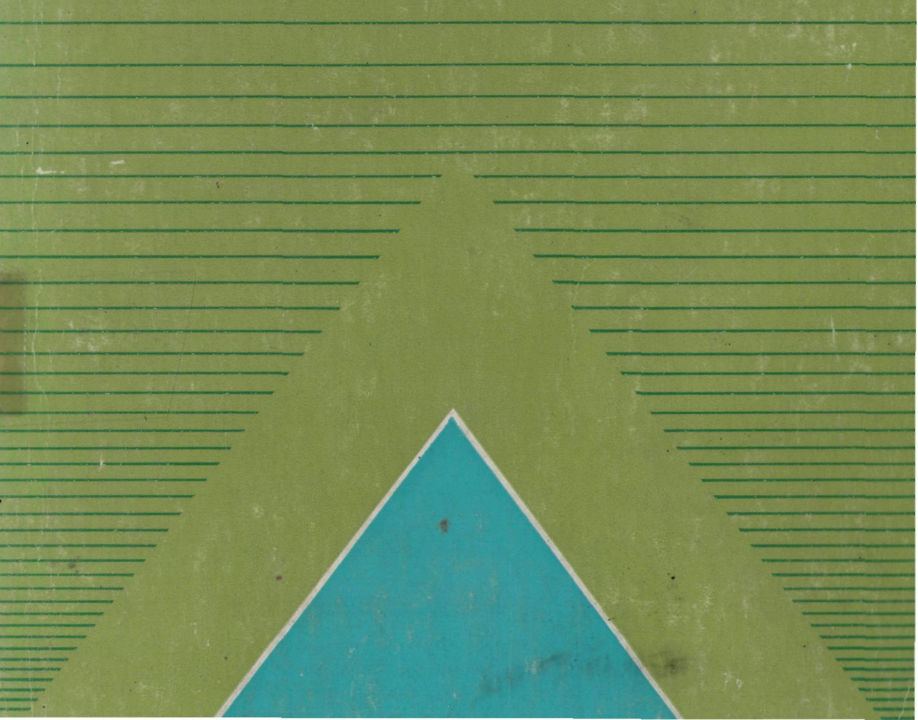
Ladislaus Boros

EXPERIMENTAR A DIOS EN LA VIDA

Herder



LADISLAUS BOROS

EXPERIMENTAR A DIOS EN LA VIDA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA, de la obra de
LADISLAUS BOROS, *Im Leben Gott erfahren*,
Walter-Verlag, Olten y Friburgo de Brisgovia 1976

Segunda edición 1982

ISBN 84-254-1055-X

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 37.498-1981 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Este escrito ha nacido como ayuda para aquellas personas que opinan que a ellos no les dicen nada las llamadas pruebas de la existencia de Dios. El número de estas personas es muy grande. Y esto no sólo porque el hombre actual se muestra crítico respecto de tales pruebas, sino también debido a la dificultad inherente a toda prueba de la existencia de Dios. De hecho, las demostraciones están siempre sujetas a crítica, porque con mucha frecuencia ha quedado ya superado el aparato conceptual en el que se apoyaban. Al acudir a pruebas, lo que el espíritu humano intenta es siempre traducir hacia el exterior lo que lleva en su interior. El espíritu humano es la prueba más penetrante de la existencia de Dios.

Muchas veces el problema de Dios no consiste tanto en una demostración estricta, cuanto en un barrunto, una huella. Y parece como si nuestra época hubiera perdido este barrunto de Dios. Si volviera a recuperarse, entonces las pruebas se presentarían con gran rapidez, aparecerían más claras y mostrarían lo que son en realidad, y lo que las vivifica desde el interior. Pero como no ocurre así en nuestros días, nos vemos obligados a buscar rodeos y salidas, para reinsertar de nuevo en nuestras vidas el misterio de Dios.

En mi libro *Dios cercano* (Sígueme, Salamanca 1973) intenté desbrozar caminos hacia Dios a partir de la experiencia

vital de nuestro tiempo. Indiqué ya entonces que «desbrozar caminos hacia Dios no significa necesariamente elaborar pruebas de la existencia de Dios». El camino es una realidad que difícilmente se deja reducir a esquemas lógicos y silogísticos. Es decir, que propiamente hablando no es una prueba. Camino quiere decir partida, esfuerzo, impedimento, búsqueda, descubrimiento y regreso. Los caminos hacia Dios no son, pues, tanto ejercicios intelectuales cuanto ejercitaciones personales, que piden realizaciones también personales y que sólo desde ellas pueden ser entendidas. De hecho sólo son caminos cuando se avanza por ellos personalmente, en solitario, tomando las decisiones adecuadas.

Lo mismo cabe decir del presente escrito. Querría mostrar en él cómo han experimentado a Dios algunos grandes hombres, los diversos caminos por los que han llegado al encuentro con Dios. Espero que de este libro puedan decirse aquellas frases de Henri de Lubac en su inolvidable obra: *De la connaissance de Dieu* (éd. Témoignage Chrétien, París 1948): «Dios del entendimiento y Dios de la conciencia, Dios de la revelación sobrenatural y Dios de la razón, Dios de la naturaleza y Dios de la historia, Dios de los filósofos y Dios del místico, Dios de las almas y Dios del mundo, Dios de la transmisión social y Dios de la meditación solitaria. ¡Cuántas oposiciones y qué unidad! ¡Tú, Dios único, con innumerables rostros! ¡Tú, meta única, con tantos accesos! ¡Tú, totalmente mi Dios! ¡Tú, Dios de todos! Ningún acceso hacia ti está tapiado. Sobre ninguno de ellos tengo yo derecho a lanzar el anatema.»

Este libro ha sido escrito pensando, sobre todo, en aquellos que sufren por la ausencia de Dios, por los que han llegado a sentirse inseguros. Pero también pensando en aquellos que se sienten muy poco afectados por el mensaje cristiano. Tal vez he dado con una posibilidad de hablar a estos hombres sobre algo que ellos mismos muchas veces echan

de menos. No tengo, en cambio, nada que decir, a aquellos que se sienten seguros de sí y disponen de una rotunda respuesta para todas y cada una de las preguntas. Evidentemente, ya han encontrado lo que les corresponde. En modo alguno quisiera inquietarlos. Dar un poco de paz a los que se hallan en zozobras, ésta es, exactamente, la meta de este escrito.

No quisiera pasar por alto en este libro algunas experiencias de Dios ya mencionadas en mis escritos anteriores, especialmente en *Denken in der Begegnung* y *El hombre y su Dios* (Paulinas, Madrid 1972). Algunos de mis lectores encontrarán en estas páginas algunas (pocas) figuras con las que ya están familiarizados, aunque presentadas aquí con una nueva formulación y desde un nuevo punto de vista. De todas formas, la mayor parte del contenido es nuevo.

Debería haber explorado un campo más vasto. Con todo, bastarán los cincuenta ejemplos propuestos. No he mencionado algunas figuras que, en mi opinión, tienen una gran importancia. Tal vez me anime a publicar un segundo volumen, si los lectores acogen favorablemente este primero. De momento, me contento con alcanzar aquí una meta: servir de ayuda a amigos necesitados e invitarles a hacer suyas las ideas sobre Dios de algunos hombres importantes. Si lo he conseguido, me doy por bien pagado.

Cham, primavera de 1976. LADISLAUS BOROS

ESPERANZA

EL DIOS DE LA PACIENCIA

Me gustaría hablar ahora de un hombre que supo poner de relieve, tal vez más que ningún otro pensador, la cualidad fundamental del Dios viviente: la paciencia. Su nombre es Ireneo de Lyón. Aunque vivió en el siglo II, sus pensamientos evidencian un sorprendente parecido con los de Pierre Teilhard de Chardin. Ireneo de Lyón combatió contra una peligrosa herejía: la gnosis. Era la «religión» de los puros y autojustificados, de los que habían confinado a Dios al lado luminoso del mundo. Cristo era para ellos una pura esencia luminosa. Ninguna debilidad tenía parte en Cristo. Nada tenía que ver Cristo con los pecadores, que impedían la instalación del reino de Dios en el mundo. Estos hombres debían ser aniquilados, para que la humanidad pudiera ascender, como con alas angélicas, y por sus propias fuerzas, a Dios. Un Dios que se humilla, que es condenado a la sentencia capital y que muere no es Dios para estos puros, es —en opinión de los gnósticos— una invención de la pecadora impotencia de gentes necias, incapaces de sabiduría. Contra estos autojustificados alzó su voz, en el siglo II, Ireneo de Lyón.

Ireneo nació hacia el año 115, en Asia Menor. Haciendo honor a su nombre, *Eirenaios* (del griego *Eirene* = paz), esta-

ba destinado a ser un hombre de paz y, hasta la sangre del martirio, un defensor de la omnipotencia y la misericordia de Dios. Se convirtió así en el padre de aquella fe que nosotros poseemos hoy y que nos mantiene en pie en medio de las adversidades de cada día. Fue discípulo de san Policarpo quien, a su vez, había recibido la fe del evangelista san Juan.

Conocemos pocos datos de su vida. Su destino le llevó de Asia Menor a las Galias. A él se le debe, probablemente, la difusión del cristianismo en una gran parte de la Galia oriental. Como obispo de Lyón combatió de palabra y por escrito la herejía gnóstica. Faltan noticias detalladas de los aspectos concretos de su vida. Su obra *Elenkhos kai anatrope tes pseudonomou gnoseos* («Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis»), citada generalmente bajo el título latino *Adversus haereses,* constaba de cinco libros en griego, que han llegado hasta nosotros en una fiel traducción latina. La obra fue redactada aproximadamente entre 180 y 190, con algunas interrupciones. Apenas si es posible exagerar la enorme importancia de este escrito para nosotros y para el futuro de la cristiandad. Ahora bien, ¿en qué consistía, propiamente, la nueva dimensión que Ireneo introducía en la fe cristiana? ¿Por qué lo he elegido como ejemplo de la paciencia intelectual?

La fe de Ireneo es el mensaje de un Dios bueno. En su opinión, todavía no existe el hombre, tal como Dios se lo ha propuesto. La creación no ha llegado aún a su meta. Esta creación sólo alcanzará su última y definitiva plenitud cuando el hombre entre en el ámbito vital que le ha sido asignado: el cielo. Esta concepción ireniana de la creación arranca del relato bíblico: el hombre ha sido creado «a imagen de Dios» y está destinado a la «semejanza con Dios». La historia de la humanidad es una única y singular ascensión (hoy hablaríamos de evolución o desarrollo) desde un estado esencial originario hasta el punto final, la divinización en Dios.

Con estas ideas, Ireneo ha avanzado osadamente hasta los límites de las zonas de peligro del pensamiento humano, para abarcar al ser humano en su tensión total. Haber intentado construir, con absoluta honradez y sinceridad, esta visión global, esta síntesis creadora — sin ejemplos precedentes, sin ningún punto de apoyo en la teología anterior, fruto exclusivo del genio de Ireneo — entre historia salvífica y creación, entre la formación humana, su despliegue, su historia tantas veces oscura y su futuro absoluto, en esto consiste para mí la contribución singular, decisiva en la historia del espíritu, de este teólogo del siglo II, de un optimismo inquebrantable. Veo ya aquí en germen aquella visión del mundo que más tarde habrían de desarrollar, por poner algunos ejemplos, Bergson, Blondel y Teilhard de Chardin.

Incluso a la muerte daba Ireneo una interpretación consoladora. Según la Biblia, la muerte surgió cuando Dios alejó al hombre del árbol de la vida, cuando le expulsó del paraíso. Pero esta expulsión no era para Ireneo un castigo, sino un acto de la misericordia divina: «Dios alejó al hombre del árbol de la vida movido por su misericordia, para que el hombre no fuera siempre pecador, para que el pecado no fuera inmortal, para que el mal no fuera infinito e incurable. Marcó un dique a la trasgresión, al poner a la muerte entre ella y el hombre. Puso, pues, un límite al pecado mediante la disolución de la carne en la tierra, para que el hombre dejara al fin de ser pecador y, muriendo, comenzara a vivir para Dios.» Hay aquí un inaudito planteamiento de teología bíblica.

Dios revela sus misterios lentamente, uno tras otro, y sólo paso a paso introduce al hombre en la vida divina. De este modo, hay también en nuestro conocimiento de Dios — según Ireneo — una auténtica historia, que avanza de lo imperfecto hacia lo perfecto. «Desde el principio habló Dios por sí mismo mediante el Hijo. Pero lo ha acomodado

todo a la historia humana y lo ha puesto todo en relación con el hombre. Y así, Dios dictó todas sus disposiciones para provecho del hombre y distribuyó sus gracias al revelarse cada vez más al hombre.»

Esta pedagogía del conocimiento de Dios no cesará jamás, ni siquiera en el cielo: «Tal conviene que sean las cosas; Dios debe ser siempre superior a todo. No sólo en este mundo, sino también en el futuro. Dios es siempre aquel que se comunica y el hombre siempre aquel que recibe. Mas el apóstol dice que cuando todo haya pasado, aún quedarán tres cosas: fe, esperanza y amor. Pues permanece inquebrantable nuestra tendencia a nuestro Maestro. Siempre en la eternidad podemos esperar recibir nuevos dones de Dios, aprender de él, porque es Dios de la bondad y posee riquezas inagotables, un reino sin límites ni fronteras, que nos puede comunicar.»

El hombre —y no sólo el de hoy— sufre con frecuencia bajo la impresión de la ausencia de Dios. Son muchas las veces en que no ve ninguna conexión entre su experiencia vital y su fe en Cristo. A este hombre le dice Ireneo de Lyón, en la santa despreocupación de su esperanza: Todo cuanto asciende a Dios, más aún, todo cuanto adquiere cada vez más vida, converge hacia una plenitud. Y así, en esta perspectiva irrumpe en el mundo, en la maciza realidad cotidiana, una nueva profundidad. El mundo —en torno a nosotros y dentro de nosotros— se convierte en lugar santo. Dios se condensa en nuestra existencia para un impulso hacia lo infinito. Es ésta la visión de un mundo no cerrado, de un universo abierto, en marcha hacia una plenitud eterna que, en nosotros, los hombres, se transforma en cielo. Vivimos en un mundo que está destinado a hacerse transparente hacia Dios. Si quisiéramos sintetizar el pensamiento de Ireneo, nosotros propondríamos esta frase suya: *Gloria Dei vivens homo* (Gloria de Dios es el hombre viviente).

Se requiere valor y grandeza de alma para pensar así del

hombre, para abrir en el propio corazón espacio a una esperanza que todo lo supera, para tener la decisión de creer que nuestro mundo, tantas veces oscuro, nuestras experiencias, todo cuanto sucede en nosotros y cuanto nos acontece, no está distanciado de Dios, que en el ser del mundo domina un sentido misterioso, una dinámica que apunta a la plenitud: la paciencia de Dios.

EL HOMBRE QUE AYUDA Y SU DIOS

La bondad activa es el lugar de la experiencia de Dios. Desde siempre la humanidad ha experimentado el osado riesgo de la ayuda como una «irrupción» de la bondad absoluta en la oscuridad del mundo. Ha rodeado los rasgos y ademanes de la ayuda humana con el sacro resplandor de lo maravilloso. Estas «historias milagrosas» son aclaraciones de un proceso más profundo y más auténtico, de una visión más esencial: el ser humano está ya siempre asumido en la bondad de Dios, nunca entregado a un absoluto «afuera». Este presentimiento es la maravilla fundamental de nuestra vida, lo absolutamente inesperado, lo que supera toda esperanza.

La figura luminosa del hombre que ayuda está condensada en la Biblia en la vida del profeta Eliseo. El destino de este hombre, tal como se describe en el llamado ciclo de Eliseo del libro segundo de los Reyes (cap. 2-13), es extrañamente tornasolado. Hay una sección que destaca, por su perfecta unidad, de entre todas las demás narraciones. En el capítulo cuarto, en cierto modo incrustado en la descripción del caos, el odio y la venganza, aparece Eliseo, un Eliseo elevado por encima de todas las luchas y disturbios, como encarnación de la bondad humana. Esta bondad alcanza su punto de condensación en cinco amables milagros, que po-

drían tener perfectamente su puesto en el evangelio. Un lugar que se demora y reflexiona sobre los hombres buenos.

La alcuza de aceite de una viuda: La mujer de uno de los «discípulos de los profetas» pidió ayuda a Eliseo en una situación desesperada. «Mi marido, tu siervo, ha muerto; y bien sabes que tu siervo era temeroso de Yahveh. Pero el acreedor ha venido a llevarme a mis dos hijos para esclavos suyos.» La mujer no tiene en su casa otra cosa que una alcuza de aceite. Eliseo le dice que pida vasijas vacías (no pocas) a sus vecinas. A continuación se encierra en la casa con sus dos hijos y va llenando, una tras otra, las vasijas vacías con el aceite que fluye de su alcuza, hasta que no queda una sola vasija sin llenar. Vende el aceite, pesa su deuda y con el resto pueden vivir ella y sus hijos (2Re 4, 1-7). El sentido de esta narración es claro: la existencia humana, amenazada y sujeta a estrecheces, está bosquejada en orden a una sobreabundancia.

El matrimonio estéril. En el curso de sus desplazamientos, Eliseo solía detenerse muchas veces en casa de una familia que le recibía con amistosa hospitalidad y le atendía con generosa esplendidez. En esta casa el profeta, muchas veces fatigado, se sentía rodeado de una atmósfera agradable y un suave afecto. Podría retirarse a este hogar cuantas veces pasara por allí. Pero sobre este excelente matrimonio arrojaba su sombra una oculta tristeza. No tenían hijos. En una ocasión, el profeta hizo llamar a la mujer y le dijo: «El año que viene, por este tiempo, abrazarás a un hijo.» Ella le respondió: «No, señor mío, varón de Dios, no engañes a tu sierva.» Pero, en efecto, la mujer, concibió y dio a luz un hijo al año siguiente, por aquellas fechas, conforme lo había predicho Eliseo (2Re 4, 8-17). La esterilidad del matrimonio es aquí el símbolo de la inutilidad total de la vida. Y es en esta inutilidad donde la proximidad de Dios produce la fecundidad. El amor de Dios encierra en sí una misteriosa

inclinación hacia los desdichados a quienes les ha sido negada la plenitud. Para este amor el desamparado es importante, el desechado por el mundo es un llamado.

Resurrección de un niño. Los padres se sentían ahora felices por haber dado el ser a un niño alegre, despejado y lleno de vitalidad. Pero... Un día, el niño se fue al campo, en busca de su padre, que estaba segando. De repente, empezó a gritar: «¡Ay mi cabeza, mi cabeza!» El padre lo tomó y se lo llevó a su madre, y se volvió a la siega. Hasta el mediodía estuvo el niño en las rodillas de su madre. Y luego murió. La primera reacción de la mujer fue: Eliseo ayudará. Vino Eliseo personalmente a la casa, cerró la puerta, se tendió, en un recurso desesperado, sobre el cadáver del niño y oró: «Y la carne del niño comenzó a entrar en calor... y al fin abrió los ojos.» Eliseo mandó llamar a la mujer y le dijo: «Toma a tu hijo.» «Entró ella, y cayendo a sus pies, se postró en tierra. *Luego tomó a su hijo y salió» (2Re 4, 18-37).* Es el mensaje de un Dios que no se complace en la muerte, de un Dios que no sólo vive y es viviente, sino cuya esencia significa vida, una vida desde la que desaparecerá de nosotros todo lo mortal.

La comida envenenada. En una ocasión en que el hambre azotaba aquella región, se hallaba Eliseo entre los «discípulos de los profetas». Ordenó a su criado: «Pon la olla grande y cuece un potaje.» Salió el criado al campo y encontró una especie de cepa silvestre, cuyos frutos recogió, los cortó en pedazos y los echó en la olla del potaje. Cuando los hombres empezaron a comer, gritaron: «¡La muerte en la olla, varón de Dios!» Ordenó entonces Eliseo que le trajeran un poco de harina, la mezcló con el potaje y dijo: «Servid a la gente y que coman.» «Y no hubo ya nada malo en la olla» (2Re 4, 38-41). He aquí una historia contada con recreada satisfacción. Las coloquíntidas silvestres a que se refiere el relato eran consideradas en aquella época como un

purgativo de gran eficacia. Sólo cuando se ingería en grandes cantidades podía tener efectos venenosos. En este suceso simbólico Dios nos da a entender que no permite que los hombres se envenenen unos a otros. Puede ocurrir que un hombre auténticamente bueno, enfrentado con una situación confusa, actúe con su mejor perspicacia, llevado de su modo de ser suave y sereno... y de pronto desate una catástrofe. Se percibe claramente la nadería de las causas. Ya no se acaba de entender cómo ha podido dejarse arrastrar a tal confusión.

Multiplicación de los panes. «Llegó un hombre de Baal-Šališa que traía en su alforja al varón de Dios pan de primicias: veinte panes de cebada y de trigo nuevo. Y dijo Eliseo: "Dáselo a la gente para que coman." Respondió el criado: "¿Qué voy a dar con esto a cien hombres?" Replicó él: "Dáselo a la gente para que coman, porque esto dice Yahveh: Comerán y sobrará." Él lo puso delante de ellos, comieron y sobró, como había dicho Yahveh» (2Re 4, 42-44).

Al fondo de este relato podemos contemplar al Dios de la transformación: un Dios que no «irrumpe» directa e inmediatamente en nuestra vida, sino que respeta lo ya existente, lo acepta y lo transforma multiplicándolo. Dios supera la necesidad humana de tal modo que el necesitado apenas si advierte nada o casi nada. El dar que pasa inadvertido es el más alto parecido del hombre con la eterna bondad de Dios, la delicada afabilidad de Dios brilla en el desprendimiento humano.

En una persona que, con suave y callada discreción, sin destacarse, nos alarga una mano presta a la ayuda, en la proximidad de una persona en la que se percibe una superabundancia de afecto dispuesto a permanecer a nuestro lado en el desamparo, que nos despierta a nuevos ímpetus de vida, cuya naturaleza es para nosotros testimonio de la verdad y que (finalmente) no nos impone su ayuda, sino que hace que

brote de nuestro propio interior, en una persona así acontece la presencia de Dios en el mundo. Y esto aun en el caso de que esta persona no nos hable de Dios o incluso ni siquiera conozca a Dios y sea uno de los que, en la gran resurrección, se vea obligado a contestar, desorientado, a aquel Dios del que fue para nosotros imagen y testimonio a través de su ayuda: «Señor, ¿cuándo he hecho esto?» (Mt 25, 37-40). ¿No sería tal vez una auténtica definición del ser humano: el hombre es aquella esencia que, con su proximidad auxiliadora, puede convertirse en imagen testificadora de Dios en el mundo?

EL DIOS DE LA ESPERANZA

Si se habla hoy a los hombres, con argumentos bien fundados, sobre la esperanza, puede tenerse la seguridad de contar con una buena audiencia. Tal vez los cristianos y los pensadores cristianos hablen demasiado poco, o con demasiado poco calor, de algo que es esencial al cristianismo: de la alegría, de la esperanza, de los sueños ilusionados. Curiosamente, ha tenido que venir un filósofo marxista y ateo, Ernst Bloch, para poner nuestros pequeños deseos bajo la luz de una perspectiva unitaria y cósmica y concebir así la esperanza como la auténtica fuerza impulsora del mundo. Lo cual no deja de proporcionarnos a nosotros, los cristianos, materia bastante de examen de conciencia.

Ernst Bloch nació el 8 de julio de 1885 en Ludwigshafen, junto al Rin. Sus estudios de filosofía, física y música le llevaron a Munich y Wurzburgo. Más tarde residió como escritor independiente en Munich, Berlín, París y en Italia. En 1933 emigró a Zurich, y luego a París y Praga. En 1938 se trasladó a los Estados Unidos. En 1948 regresó de los Estados Unidos a la República Democrática Alemana, don-

de se le nombró profesor de filosofía. En 1956 fue condenado como revisionista e idealista, tuvo que dimitir de su cargo, fue reducido al silencio y, finalmente, forzado a emigrar del «paraíso socialista». Desde entonces, aquel Occidente que Ernst Bloch denostó y criticó a lo largo de toda su vida, le ayudó a conseguir amplia publicidad, acompañada más tarde del éxito. Su dimisión forzosa en marzo de 1957 fue razonada por las autoridades de la República Democrática de Alemania con la misma acusación que los atenienses lanzaron en otro tiempo contra Sócrates: «A causa de su corruptora influencia sobre la juventud estudiosa.» De entre la rica producción de Ernst Bloch, mencionaremos aquí sólo algunos de sus libros: *Das Prinzip Hoffnung* (1959), de 1657 páginas, *Spuren* (1959), *Tübinger Einleitung in die Philosophie* I (1962) y *Tübinger Einleitung in die Philosophie* II (1964).

He aquí, a título de ejemplo, un corto párrafo de la última de las obras citadas: «En la Biblia se inicia, a partir de los profetas, una corriente rejuvenecedora de un tipo totalmente singular. Lo nuevo aquí es que no se trata para nada de imitaciones de dioses de resurrección de la época primigenia, sino que la resurrección y la vida deben surgir justamente ahora, como lo plenamente *novum* de la historia. Sólo el Jesús que muere y vive abre a sus creyentes la renovación del hombre interior, de día en día (2Cor 4,16), pone sólido fundamento a las ideas cristianas del nuevo cielo y la nueva tierra (Is 26). Sólo la estrella hasta entonces nunca aparecida, que enseñó a los magos el camino hacia un acontecimiento nunca antes visto, iluminó la visión del apocalíptico sobre la nueva Jerusalén y sobre la palabra totalmente transformadora de su capital: Mira, todo lo hago nuevo (Ap 21, 5). La nueva vida tiene para la conciencia cristiana un principio bien fechado en la historia. Para comenzar, al final de la historia, la renovación, de tal manera que no quede piedra sobre piedra. De este modo se modificó el concepto de creación, al menos en el sentido de una segunda creación.»

La asombrosa obra de Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung* es una enciclopedia de los impulsos existenciales humanos en cuanto que están referidos al futuro, comenzando por los pequeños sueños de cada día, por el tráfago de las ferias anuales, por las librerías ambulantes y los vestidos, pasando por todas las utopías y los sueños imaginados y anhelados que los hombres han suscitado y mantenido desde siempre en política, ciencia, arte y filosofía, hasta llegar a las revelaciones del más sublime instante. Todos los grandes filósofos son grandes en cuanto que nos permiten superar sus propios sistemas en virtud de los principios que ellos mismos han establecido. Y éste es también el caso de Ernst Bloch. La meta de la esperanza por él bosquejada es tan alta que supera, en definitiva, todo intento de interpretación intramundana. El mismo Bloch estampó la siguiente frase: «Así pues, la oscuridad de la cercanía da también la razón definitiva de la melancolía del cumplimiento: ninguna entrada al paraíso terreno está libre de las sombras que la misma entrada arroja.» Lo que equivale a decir que el paraíso en el que el ser «brilla sin sombras, totalmente penetrado de luz», no es paraíso terreno. Y la razón es, según Ernst Bloch, la «oscuridad de la cercanía».

Si la existencia está totalmente cabe sí, totalmente próxima a sí misma, entonces es oscura. Y, sin embargo, para Bloch la meta última de la esperanza sigue siendo la autoidentificación totalmente libre de sombras, la proximidad total a sí, henchida de luz. Hay aquí una contradicción básica, que sólo puede superarse si aceptamos un principio óntico que posibilite al hombre estar «lejos» de sí, abandonarse a una autoentrega total, pero de tal suerte que este alejamiento de sí equivalga a un fundamental ser sí mismo, a una proximidad al sí. El principio óntico respecto del cual resulta posible esta autoentrega del sí y sin el cual esta entrega se convierte

en autoalienación, se llama Dios. Y el estado de llegar a ser sí mismo en una autoentrega total se llama cielo. Una esperanza tal como la que Bloch describe, que consiste en una anticipación de la proximidad a sí henchido de luz y acorde con el ser y que, no obstante, forma parte de la estructura básica de una conciencia que posee la cercanía a sí sólo como oscuridad, pide, más aún, prueba, la existencia de Dios.

Por consiguiente, la entera filosofía de Ernst Bloch, con sus bellos, ricos y matizados análisis de todo cuanto dentro de nosotros mismos desea comer, beber, amar, dominar, perpetuarse y conseguir su plenitud, sólo puede alcanzarse, o mejor, superarse, desde la perspectiva cristiana. El marxista nos ha mostrado, pues, sin quererlo, que el cielo es el principio dinámico de construcción de nuestro mundo, que la anticipación presentida de la comunión última con Dios está *actuando por doquier en la conciencia humana. El hombre* sueña constantemente en el cielo. Al soñarlo, y en cuanto lo sueña, es hombre. Los escritos de Ernest Bloch exponen el material óntico con que Dios construye nuestra verdadera patria, la Jerusalén celeste. Y así, aparece el cielo como un don enviado desde arriba a la historia y a la conciencia humanas, como aquello sólo gracias a lo cual son posibles el impulso de la conciencia humana y el movimiento de la historia, como aquello que siempre y en todas partes está presente anticipadamente ya ahora y donde, sin embargo, nunca ha estado aún nadie.

Ernst Bloch ha tomado sobre sí la tarea, hasta ahora totalmente incumplida, tampoco llevada a término por los cristianos, de concebir la esperanza humana desde su dinámica configuradora de vida y creadora de historia y de enfrentarla con su meta definitiva. El hecho de que reduzca el cumplimiento de nuestra esperanza a los estrechos límites de sus moldes maxistas no disminuye en lo más mínimo sus

méritos por haber puesto al descubierto el poderoso dinamismo de la esperanza existencial, presente hasta en las más simples y banales manifestaciones de la vida. Nosotros, los cristianos, estamos esencialmente emparentados con todos los sueños de la humanidad. Nos sentimos solidarios de todas las esperanzas. Por eso, cuando leemos su obra, advertimos que aquí habla un hermano nuestro que tiene excelentes ideas sobre la existencia.

En la medida en que el lenguaje actual de los cristianos acerca del «Dios de la esperanza» (Rom 15, 13) no puede renunciar a una interpretación del mundo, se verá obligado a adentrarse en la esperanza tal como la concibe Bloch. La esperanza de Bloch se sintetiza en la frase que constituye la primera proposición de sus «huellas»: «Yo soy. Pero no me tengo. Por eso nos hacemos nosotros.» Llevar consigo esta esperanza puede ser para muchos el lugar del encuentro con Dios, incluso para aquellos que, cuando la pronuncian, se siguen declarando ateos. Karl Rahner pudo definir a nuestro Ernst Bloch algo así como un «cristiano no-cristiano que no se comprende bien a sí mismo.»

EL DIOS DEL CORAZÓN

Cuando se menciona a los pensadores de la alta edad media, se piensa en primera línea en los grandes intelectualistas aristotélicos: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scoto. Pero junto a esta línea corre otra, más oculta, la agustiniano-platónica. Su pensamiento es menos afilado, pero encierra una más profunda plenitud del corazón: filosofía y teología, cuyo centro de gravedad se sitúa en el amor. De esta tradición se nutre sobre todo la vida mística. Un representante de talla excepcional de esta orientación fue Buenaventura. A él querría referirme ahora, para situar en el primer plano ante todo a nuestro «Dios del corazón».

Juan Fidanza, más conocido con el nombre de san Buenaventura, fue amigo personal de Tomás de Aquino. Nació en Bagnoregio (en la Toscana), el año 1217. A tenor de la leyenda, el sobrenombre de Buenaventura (= suerte feliz) se lo puso san Francisco de Asís, cuando restituyó la salud a este niño enfermo. A los 26 años de edad ingresó en la orden de los franciscanos. Estudió en París, entre 1243 y 1245, siguiendo las lecciones del maestro Alejandro de Hales. En 1248 obtuvo el título de *baccalarius biblicus,* bachiller, o más bien licenciado diríamos hoy día, y explicó las sentencias de Pedro Lombardo, es decir, teología sistemática. En 1267 recibió el doctorado oficial de la orden e impartió sus lecciones en la Universidad de París, al mismo tiempo que Tomás de Aquino. Aquel mismo año era nombrado maestro general de su orden, el tercero después de san Francisco de Asís. Murió el año 1274, en Lyón, adonde se había trasladado para tomar parte en las tareas del concilio que se celebraba en esta ciudad.

Séame permitido exponer en síntesis los rasgos fundamentales del pensamiento de Buenaventura. Este bosquejo permitirá —así al menos lo espero— poner de relieve la magnitud y la singularidad de sus ideas. Para que el lector pueda seguir el hilo de esta exposición, prefiero agruparla en cuatro puntos.

Misterio del conocimiento humano. Buenaventura afirma que el pensamiento se realiza «sub specie aeterni», bajo formas absolutas. Esto significa que el hombre debe conocer las ideas de las cosas. Las ideas son la cifra y esencia de lo finito, su modelo y medida. En consecuencia, el conocimiento es un proceso luminoso, una irradiación de las verdades eternas en el espíritu. Pero como la idea eterna está en Dios, un conocimiento auténtico significa un contacto con Dios. La irradiación de la verdad a partir de Dios es siempre el desencadenamiento de un movimiento, un ser alcanzado y

afectado por el valor y la belleza. El proceso del conocimiento es un «tornarse-cálido», es un amor. Es también siempre un encuentro de amor. Por esta sencilla exposición podemos ya ver qué explosivas ideas pone Buenaventura como fundamento de todo el conocimiento humano.

Órdenes del ser. Los objetos del conocimiento no sólo tienen su exactitud, sino también su dignidad. La dignidad enraíza en su misma esencia. Por consiguiente, no todos tienen la misma dignidad, sino que es distinta en cada uno de ellos. Existen órdenes. Estos objetos del conocimiento no se abren sin más, sino sólo cuando —y en la medida en que— el que se presenta ante ellos es tal como ellos piden y acepta el estado que les corresponde. Así pues, para el auténtico conocimiento no basta la mera atención, el rigor lógico y el esfuerzo, sino que se exigen además presupuestos que afectan a la actitud vital, al hacer y al ser. A cada objeto le corresponde una actitud de conocimiento, que se halla en el mismo orden que aquél. La última consecuencia de estas ideas se expresa en la frase: sólo el santo conoce al Dios santo.

Jerarquía de lo temporal. Hay en el mundo un orden de dignidad. En opinión de Buenaventura se trata de un orden totalmente desinteresado. No se dirige a conseguir un máximo de dominio de lo material, un máximo de utilidad. Se trata más bien de un orden cuyo sentido se halla en el ser mismo, en la grandiosidad, plenitud y belleza de la existencia. El orden de las cosas es temporal. Es un grandioso drama que se va desarrollando, una periodicidad magnífica del acontecer que se va realizando, en el que cada elemento, cada fase, el conjunto y estructuración de fases que se van montando y el todo mismo tiene carácter simbólico-representativo (realizador de la esencia y del sentido). Este pensamiento es, pues, totalmente «inútil». Tiene el talento del artista o del gran señor, para quien los auténticos valores son la belleza y la sublimidad.

Movimiento de las cosas. De lo divino brota la múltiple diversidad de lo finito. Primero lo perfecto, luego lo casi perfecto, y así sucesivamente. Ondulantes series de olas, que luego se solidifican como niveles del ser y forman así el orden del mundo. Pero surge luego el ímpetu de regreso, el anhelo de vuelta hacia el origen, y la diversidad desea el retorno a la unidad. Un Eros cósmico, que experimenta su auténtica liberación en el movimiento espiritual del hombre, en el conocimiento y el amor. Las cosas son en realidad para el hombre peldaños para ascender. Primero peldaños del conocimiento, y luego también peldaños de la totalidad del movimiento del espíritu. Su realización existencial constituye, en conjunto, un *Itinerarium mentis in Deum,* una ascensión del alma a Dios. Esta ascensión es al mismo tiempo superación, porque de lo que se trata siempre es de superar la dependencia y vinculación a lo inferior, en cuanto que en el conocimiento amoroso debe alcanzarse lo superior. Hay, pues, un movimiento que corre a través del mundo entero y de todos los hombres. Un movimiento íntimo, silencioso y místico, de fuerza incontrastable.

La concepción del mundo de Buenaventura tiene una belleza sin límites. La totalidad del movimiento del ser parte de la plenitud de la gloria divina, amorosa, creadora y reveladora de sí y, en el amor de lo creado, vuelve al punto de origen, recorriendo de nuevo, en el camino de regreso, los mismos peldaños que salvaron en el camino de partida. He aquí, sobre este punto, un texto de Buenaventura: «Reflexiona que en el alma contemplativa se circunscribe la totalidad del universo con todas las estrellas celestes, cada una de las cuales, a su vez, lleva dibujada en sí el universo y que, finalmente, también se inscribe en ella el rayo supraesencial, la palabra de Dios, el rayo que contiene en sí el universo entero con todos sus astros. Y así actúan en el alma contemplativa maravillosas luces y una maravillosa belleza. De esta

forma se configura el universo, de lo más alto a lo más profundo, hermoso desde el principio hasta el fin, diseñando en el alma un espejo. Cada espíritu es un espejo y así se origina en el alma una maravillosa multiplicidad, un orden supremo, el supremo cúmulo de relaciones. Y cuantas veces brilla de este modo en el alma el orden del universo y el de los bienaventurados espíritus y el del rayo supraesencial, otras tantas se produce en ella un maravilloso resplandor.»

La posibilidad de leer en la naturaleza, en las flores y en las aves, en todo ser que se manifiesta, tiene, según Buenaventura, su raíz en Dios. En todas las cosas existe el elemento de lo cautivador y seductor, que es expresión de la esencia divina que hay en ellas. Percibirlo, adentrarlo cada vez más profundamente en el corazón, esto es la ascensión del alma a Dios.

Es posible que todo esto nos parezca hoy un poco elevado, pero lo cierto es que el hombre moderno tiene una acusada sensibilidad para estas ideas. ¿No sería ya llegado el momento de hablar al hombre actual de un mundo de tanta belleza, acercarle al resplandor de las cosas, para que comiencen de nuevo a tomar conciencia, a través de la creación, de la gloria de Dios?

EL DIOS DEL ANHELO

El hombre moderno está muchas veces escindido entre su esperanza sin límites y las limitadas realizaciones terrenas. Por eso nunca puede llegar al sosiego. La dinámica hacia lo humano inalcanzable parece constituir una de las notas que definen al hombre actual. Anida en él no ya un anhelo «ideal», sino uno de tipo total, que abarca tanto el alma como el cuerpo. Tal vez sienta una especial afinidad con uno de los más grandes teólogos de la edad media, Tomás de Aqui-

no, y aprenda de él a entender el anhelo como «experiencia de Dios».

Tomás de Aquino expresó una vez su anhelo en una oración: «Da a mi cuerpo la plenitud del don: belleza en la claridad, prontitud para el movimiento, capacidad de finura, la fuerza de la impasibilidad.» En estas pocas frases se expresa todo lo que palpita bajo los anhelos íntimos de todos nosotros. Por este estado del mundo aquí bosquejado y pedido a Dios (al que Tomás de Aquino llama aquí «plenitud del don») suspiran secretamente los hombres todos, conozcan o no a Dios. Vamos a intentar explanar un poco, mediante una serie de reflexiones, el esquema entitativo del anhelo tal como lo concibe este gran teólogo medieval.

Tomás expresó esta petición surgida del anhelo refiriéndola al cuerpo. Según él, el hombre es una esencia unitaria. Materia y espíritu están esencialmente unidos en el ser humano. El hombre no es algo así como un ente compuesto de dos «cosas» (de materia y espíritu), sino que es una sola esencia: de las dos cosas surge una tercera, que no es ninguna de las dos anteriores. Sólo teniendo en cuenta la doctrina de Tomás de Aquino sobre la «unidad cuerpo-alma» podemos explicarnos por qué concentró su oración en el cuerpo. En virtud de esta relación del cuerpo al alma puede entrar realmente la materia en la infinita apertura del espíritu.

Si queremos analizar aún más a fondo el misterio de nuestro ser creado siguiendo el espíritu de Tomás de Aquino, deberemos centrar nuestras reflexiones en el misterio de los misterios, el eterno proceso de la Santísima Trinidad. Dios es trino. Y es un «proceso». Es aquel proceso en el que Dios (el Padre) se halla personalmente frente a sí mismo y ama de tal suerte a éste que está en frente (el Hijo) que éste su amor es también alguien (el Epíritu Santo). Por el mero hecho de haber sido creados, nos hallamos nosotros ya vinculados a este proceso eterno de la Trinidad. Todo lo creado tiene

una íntima conexión con la segunda persona divina, el Hijo. El Hijo es la autoexpresión perfecta del Padre, una imagen en la que el Padre se conoce plenamente. En este autoconocimiento del Padre hecho Persona se funda precisamente la posibilidad de la creación, esto es, la posibilidad de una imagen finita de Dios. Todo lo creado *es* en cuanto que lleva en sí, y en la medida en que lleva en sí, los rasgos de la segunda persona divina.

Tras este esbozo necesariamente esquemático de las ideas de Tomás de Aquino sobre nuestra corporeidad, preguntémonos qué significa todo esto para nuestra piedad cotidiana. Mencionaremos tres puntos de partida:

Para empezar, estas ideas significan básicamente que *vivimos en un mundo santo* y que, por consiguiente, debemos incluir en nuestra actitud al mundo entero. Y esto nos impone la exigencia de experimentar internamente cómo en cada vida, en cada luz, en cada verdad, es Dios mismo el que brilla. Un gran respeto por toda criatura, una atención a todo ser, una buena opinión, desprovista de intenciones utilitarias, respecto de todo lo creado, incluso en sus más insignificantes representantes, apertura respecto de toda verdad, sea cual fuere su procedencia.

En segundo lugar, estas concepciones piden de nosotros que *intentemos experimentar al ser humano como santo* y que nos comportemos con todos los hombres de una forma adecuada a esta experiencia. Y para empezar, que nos aceptemos a nosotros mismos, con todas nuestras limitaciones y promesas, con nuestro cansancio, con nuestros fallos, con nuestros deseos que rompen una y otra vez nuestras fronteras, con las posibilidades que barruntamos en nosotros mismos, con nuestros anhelos, que desbordan nuestros horizontes. Es decir, que aceptamos ante todo y nos hagamos a la idea básica de que somos. Y luego, que aceptemos también y nos hagamos a la idea de lo que hemos llegado a ser. El

hoy, la existencia concreta que se nos ha concedido, es el lugar desde el cual y a partir del mundo hemos de llegar a Dios. Pero esto es algo que hoy está muy lejos de ser evidente. Significa también, en fin, que tratamos a los otros hombres con santa reverencia, que reconocemos sus peculiaridades, que respetamos su esfera privada, que practicamos una atenta y respetuosa discreción frente a los opiniones honradamente sustentadas por otros, que defendemos a los pequeños y desvalidos, que estamos de parte de los desamparados, no juzgamos a nadie, rechazamos las reticencias, cultivamos la bondad y la gratitud y, en fin, para decirlo de una vez, que tenemos una sencilla y humana cortesía para todo lo que significa simpatía y consideración respecto de otras vidas, de sus opiniones y sus estados de ánimo, de su situación y peculiaridad bajo cualquier circunstancia.

Estas ideas indican, en fin, que no nos damos por satisfechos con lo ya realizado, con la situación ya conseguida en el mundo. Que no nos concedemos demasiado valor a nosotros mismos, a nuestros logros, a nuestras convicciones, a nuestro sistema y ni siquiera a nuestro concepto de «Dios». Sobre todo, que debemos pensar siempre que Dios es algo más grande, que no le podemos encerrar en los estrechos límites de nuestras fórmulas, es decir, que no podemos pensar que ya hemos «abarcado» a Dios. No podemos ser mezquinos en nuestra vida, sino que debemos dejarnos arrastrar por nuestro amor más allá de todo eventual cumplimiento, incluso más allá de la plenitud de todos nuestros anhelos y nuestros sueños.

Este hombre dominado por los anhelos, Tomás de Aquino, fue en su conduta cotidiana muy modesto, apacible y sosegado. Las actas de su canonización nos cuentan una curiosa anécdota. Un joven hermano lego de la orden llegó al convento de París. El prior le encargó hacer las compras, y le dijo que se llevara consigo al primer hermano que encontrara. Tomás de Aquino tenía la costumbre de pasear a lo largo del claustro cuando lidiaba con algún difícil problema. Llegó el hermano, vio a Tomás y le dijo inmediatamente: «Buen hermano, el prior ordena que vengas conmigo.» Durante todo el día fue Tomás arrastrando el saco de las compras, detrás del hermano lego. En vano esperaban los copistas, y en vano también los alumnos en la clase. Por toda la ciudad se oían las risas de la gente, porque los dominicos obligaban al célebre profesor a caminar con un saco a cuestas. Cuando regresaron al convento y los demás hermanos se precipitaron sobre ellos, respondió Tomás apaciblemente: «Toda religión alcanza su plenitud en la obediencia.» Pero, llegada la ocasión, también sabía ser ambicioso. En las citadas actas de canonización se dice que cuando Tomás de Aquino acabó la parte de la Suma Teológica dedicada a la *pasión y resurrección de Cristo, se le apareció el mismo* Cristo y le dijo: «Tomás, has escrito bien de mí. ¿Qué quieres como recompensa?» Tomás contestó: «Ninguna otra cosa sino a ti, Señor.»

Nuestra condición de criatura nos obliga a ser desmedidos en nuestros anhelos. Vivirlo así es ya una realización de Dios, una auténtica posibilidad de experiencia de lo absoluto. Quien vive en la actitud de anhelo, puede afirmar de sí que tiene un Dios, y un Dios que es realmente «gran Señor».

EL DIOS DEL COMIENZO SIEMPRE RENOVADO

Dios comienza siempre de nuevo. Me gustaría aclarar esta verdad fundamental de la vida interior con un relato, con una historia a la vez triste y consoladora. Hace aproximadamente trescientos años, la misión de los jesuitas del Japón tuvo que hacer frente a una terrible persecución. Fueron

tiempos espantosos para la joven Iglesia japonesa. Los cristianos se ocultaban en los valles más apartados. Pero también hasta allí llegaban los soldados imperiales. Los cristianos tenían que elegir entre renegar de la fe o perder la vida.

Su muerte era espantosa. Se les colgaba cabeza abajo de un cadalso y se les hacía caer en fosos llenos de inmundicia. Para prolongar el tormento, se ataba primero sólidamente el cuerpo de los prisioneros. De este modo, se entorpecía la circulación de la sangre. Otros fueros abrasados a fuego lento en los manantiales sulfurosos del Unjen. Fueron muchos los que abjuraron de su fe para evitar tan terribles tormentos. Hubo quienes tuvieron un fin relativamente rápido. Otros, en cambio, tuvieron que dar pruebas de su fortaleza durante largos días y frente a los más refinados tormentos, antes de exhalar el último suspiro. Hoy se les venera como santos mártires.

Vivía por aquel tiempo en Europa un joven jesuita, llamado Cristóbal Ferreira, hombre dotado de magníficas dotes de dirección. Los superiores de la Compañía de Jesús decidieron enviarle a Japón para reavivar la misión, organizar la resistencia, consolar a los cristianos perseguidos y animarlos a la perseverancia. Ferreira aceptó aquella misión. Provisto de los máximos poderes, se hizo a la vela para el Japón. Todavía estando en Europa, se le nombró superior de la misión japonesa. Disfrazado de comerciante, pudo entrar en el país sin ser descubierto.

Puso inmediatamente manos a la obra y al cabo de unas pocas semanas ya había conseguido infundir valor a los cristianos, hasta entonces sin esperanza. Reorganizó de nuevo la misión, fundó tertulias de té y reuniones de poetas. Surgieron otras organizaciones camufladas en las que los cristianos podían reunirse sin infundir sospechas. Se celebraba en secreto la santa misa, se impartía instrucción y los fieles se consolaban entre sí.

Pero el 18 de octubre de 1633, la policía descubrió la verdadera naturaleza de aquellas organizaciones camufladas. Ferreira fue detenido mientras celebraba la santa misa, junto con numerosos cristianos. En el primer momento nadie quiso negar su fe, y así comenzaron las espantosas torturas. Todos los cristianos detenidos aquel día permanecieron firmes. Todos, menos uno. Y la excepción fue el superior de la misión, Cristóbal Ferreira. Es decir, precisamente el hombre que había sido enviado a Japón para animar a los cristianos a la perseverancia.

Su ejemplo movió a centenares de fieles a renegar de la fe. Y esto no fue todo. Los cristianos comparecían, antes del tormento, ante un tribunal imperial, que los condenaba a muerte si no abandonaban la fe. Ferreira no se contentó con salvar su vida mediante su defección personal, sino que actuó como intérprete en los procesos contra los cristianos. El superior de los jesuitas se hizo apóstata activo. Y continuó esta labor durante decenios. Incitó a sus hermanos y hermanas a negar la fe y asistió a sus ejecuciones. Y lo hizo casi diariamente, durante años, durante decenios.

Al cabo de 19 años, en 1652, este hombre ya anciano —contaba a la sazón 74 años de edad— se presentó ante el tribunal y declaró (no conocemos exactamente sus palabras, pero indudablemente éste debió ser su sentido): «Ya no puedo seguir soportando esto. Prefiero morir. Matadme también a mí. Yo soy cristiano.» Se le detuvo inmediatamente. Se le torturó durante largos días. Pero esta vez se mantuvo firme y testificó su fe con el martirio. El anciano llevó a término lo que no consiguió el hombre en la plenitud de la edad. Su nombre figura hoy en la lista de 101 mártires japoneses de la Compañía de Jesús.

Esta historia ha sido siempre para mí una fuente de consuelo. Pase lo que pase, sea cual fuere lo que hayamos podido hacer contra Dios y contra nuestros prójimos y lo

que seguimos haciendo día a día, incluso en el caso de haber imitado la apostasía de Ferreira, nunca es demasiado tarde. Dios comienza siempre de nuevo. En la vida del espíritu el mundo se reinicia siempre en este mismo instante. Esta ley fundamental de la vida cristiana es de tal importancia que deberíamos reflexionar con más detenimiento sobre ella, porque da un nuevo hálito a nuestras vidas.

¿No nos ha llamado la atención el hecho de que los caminos de Dios con los hombres se hayan iniciado, según la Biblia, en la persona de un hombre ya viejo, llamado Abraham, y en su anciana mujer, que se echaron a reír ante la idea de tener un hijo a su edad? ¿Hemos reflexionado sobre la circunstancia de que, propiamente hablando, en el Antiguo Testamento apenas si aparecen figuras infantiles, sino hombres maduros, experimentados y activos? Todos estos caminos de Dios en el «viejo» Testamento desembocan en un niño, en el que Dios se presenta en la tierra. En un niño que de joven —pues Jesucristo no pasó de esta edad— amó a los niños y los puso como ejemplo a seguir. Cristo murió todavía en la flor de la edad. Que el mismo Dios pueda ser joven, he aquí la primera y la fundamental revelación de la alianza nueva. Dios mismo es joven. Es eternamente joven. No conoce la rutina. Está siempre en proceso y acción: siempre engendrado y dándose como Padre; eternamente procediendo y respondiendo amorosamente como Hijo; eternamente circulando como joven amor entre el que da y el que recibe, como Espíritu Santo.

Y así, el hombre no debería medir la gracia de Dios según las medidas de su humano corazón. Dios lo inserta todo, incluso los castigos, en una mayor inclinación y donación de amor. Dios no se deja impedir por nada. Vivir en este espíritu significa ser hombres alcanzados, afectados por Dios. Los cristianos auténticos pueden envejecer en su cuerpo, pero se les reconocen entre todos los hombres por su joven co-

razón. Sólo el pecador es viejo. Todo pecador conoce el hastío de la vida. El hastío es una señal de vejez.

Entonces, el hombre que ha entrado en contacto con Dios ¿debe vivir en un constante comienzo? Esto no es fácil. Y la vida del hombre unido a Dios no es fácil precisamente porque es una vida en constante recomienzo. Todas las obras de Dios en nosotros son como rosas, cuyas flores surgen rápidamente desde el interior, en ilimitada florescencia. Por muchas que sean las hojas que se marchiten, siempre surgen hojas nuevas. Nunca llegamos al interior del capullo. O dicho con más exactitud: al interior del capullo sólo llegamos en la muerte. Éste será entonces en nuestra vida, tras innumerables comienzos, el más glorioso y el más importante de todos los comienzos. Con este comienzo definitivo se inicia para nosotros una vida de renovación constante y de permanente juventud.

He bosquejado aquí la estructura de nuestra vida con Dios como transformación constante, como siempre nueva juventud. Vivir la juventud en sí mismo, incluso cuando el cuerpo ya es viejo, es algo que puede llevar a la experiencia de Dios en la propia vida.

ALEGRÍA

EL DIOS DE LA ALEGRÍA

Me hallaba reflexionando, no hace aún mucho tiempo, sobre el misterio de la alegría cristiana, cuando me asaltó la idea de cuán rápidamente se le agota al hombre su provisión de palabras, para referirse a la alegría. Faltan expresiones. El lenguaje adquiere un matiz de cosa vacía y artificiosa. A lo sumo en la música puede prolongarse un poco más la expresión de una alegría elevada. Pero incluso aquí se advierte que se llega pronto a la rápida coronación y al veloz declive de un esfuerzo pesado y fatigoso. ¡De cuánta elocuencia, en cambio, está dotado el hombre cuando se trata de describir el sufrimiento, el dolor y la desdicha! Si se eliminaran estos temas de la literatura, apenas si quedaría ya nada. Parece como si en los abismos del sufrimiento el hombre se sintiera mucho más en su propio terreno que cuando camina por las regiones de la alegría. El sufrimiento y la angustia parecen brotar inmediatamente de nuestro ser. Cuanto más elevado y delicado desarrollo alcanza una criatura, tanto más sensible y sensitiva es para el dolor. El hombre tiene que aprender a tener alegría, más aún, debe «ejercitarla» como si fuera una virtud.

También sobre este problema hay un santo, cuya vida,

de inaudita intensidad, iluminó al mundo entero, que nos ofrece un buen consejo: Francisco de Asís. En las *Florecillas,* que son un cántico de alabanza franciscana a la divina alegría, leemos: «Por fin, tomó la palabra el hermano León y dijo: "Padre, te pido en nombre de Dios que me digas dónde está la alegría perfecta." El santo Francisco le respondió: "Si nosotros, completamente empapados, agotados por la lluvia y el frío, sucios por el polvo del camino y atormentados por el hambre, llegáramos al conventillo de Santa Maria degli Angeli, y si llamáramos a la puerta y llegara el portero y nos dijera: ¿quiénes sois vosotros? — Y si cuando le dijéramos: somos dos de tus hermanos, se acercara a nosotros y nos dijera: ¿Qué? Dos salteadores de caminos sois vosotros, que andáis vagabundeando por el mundo y quitáis a los pobres sus limosnas, y no nos abriera la puerta, sino que nos dejara afuera, en la nieve, en el agua, el frío y el hambre durante toda la noche, y si nosotros soportáramos todos sus denuestos y sus injurias sin murmurar y pensáramos con humildad y amor que en verdad el portero nos tenía bien conocidos y que Dios había puesto aquellas palabras en sus labios, aquí, escribe esto, hermano León, está la alegría perfecta... Y supuesto que, con tan malos tratamientos, con el estómago hambriento y pensando en que la noche se viene encima, llamáramos otra vez y suplicáramos insistentemente y con lágrimas para que nos abrieran y aquél se llenara de cólera y viniera con un garrote y nos agarrara por la capucha y nos golpeara, de modo que rodáramos por la nieve y la suciedad y nos moliera a palos, si nosotros soportáramos todos estos malos tratos y golpes, pensando que llevábamos con toda paciencia los sufrimientos de Cristo, bendito sobre todos, y que los debemos aceptar, escribe esto, hermano León, aquí está la alegría perfecta."»

Pero, ¿por qué? Tenemos que avanzar con nuestro pensamiento más allá de la evidente comicidad de la situación

y preguntarnos qué es lo que el santo nos quiere decir con su *humor*. *Más o menos sería lo siguiente:* cuando realmente las cosas te van mal, cuando no tienes ningún motivo para reír, entonces es el momento de sentir la alegría cristiana. La sonrisa cristiana no es un proceso biológico. Por supuesto, también podemos reír «biológicamente», porque somos seres humanos. Pero la diferencia entre cristianos y paganos debería consistir en que los primeros aún pueden tener alegría donde los segundos han llegado al límite de su sabiduría.

El desprendimiento y la entrega que el cristianismo nos pide es sólo una condición previa para que podamos sentir alegría en cualquier situación de la vida. Incluso cuando, según las medidas humanas, deberíamos estar tristes. Llevar en *sí* una tal alegría, garantizada contra todos los ataques *y dificultades*, y *mostrarla incluso al mundo*, es un *testimonio* de que hay algo en nuestro mundo que nos puede hacer felices cuando todo nos oprime. La entrega a Dios es la más indestructible e imperecedera alegría. Si nos aferramos a nosotros mismos, nos oprimirá todo cuanto de alguna manera ataca a este sí mismo: enfermedad, sufrimiento, pobreza, deshonor, fracaso y muerte. Pero si uno se abandona a Dios, *todo esto es de alguna forma el «escenario del regocijo».* Los aconteceres concretos son, en el fondo, insignificantes. Estamos redimidos, salvados para siempre, hemos entrado para siempre en la alegría de Cristo. ¿No es una vida así una vida de oración? Cuando un cristiano piensa que ya ni siquiera es capaz de orar, debería tener al menos alegría. Con ello demuestra al mundo que Dios tiene poder sobre su corazón. Y esto se convertiría en su oración cristiana.

Un optimismo radical, el gusto de la felicidad, es elemento constitutivo de la vida del ser cristiano. La alegría no es un «producto» o un «fenómeno concomitante» del cristianismo. Es algo que determina la entera realidad del cristiano: como esperanza, como el tono que marca el acorde del conjunto, *como la rosada aurora de un día esperado. El cristiano debería* eliminar de su corazón toda oscura melancolía. No sirve para nada. Pasa por alto lo esencial. Ser cristiano significa también dar testimonio de alegre soltura y desasimiento en todas las situaciones de la vida, incluso en las más dificultosas. En la vida cristiana es válido al principio, a primera vista tan insensato: el camino de la alegría pasa por la renuncia. Alabar el sufrimiento y la renuncia como meta definitiva sería de necios. Ya hay bastante sufrimiento en el mundo. Pero en la entrega a Dios puede el hombre ser feliz incluso en situaciones de miseria casi insoportable, presupuesto que no se busque la propia felicidad.

¿Qué importancia tiene esta suave alegría para la existencia cristiana? El hombre nuevo, fundado en Cristo, debería intentar tomar parte en la suerte de los demás. Lo decisivo de la existencia cristiana es voluntad-de-entrega. Todo lo demás, por muy grande que parezca, es de segundo rango. Sólo cuenta la disposición interna a la donación de sí, la apertura de un corazón que ama. Tal vez un hombre así, de suave alegría, no lleve a cabo muchas cosas. En el fondo le resulta indiferente «conseguir» mucho o poco en la vida. Tampoco busca muy lejos, porque sabe que lo auténtico es lo próximo o, por mejor decir, el prójimo. Su propia existencia tiene para él un profundo sentido, incluso aunque en ocasiones parezca estar sólo llena de vacío interior. Esta existencia es una gracia especial de Dios en beneficio de los otros. Cierto que a veces se pregunta: ¿Adónde me lleva este Dios incomprensible? ¿Adónde voy? ¿Qué busco, en realidad, en este mundo? Pero en el fondo sabe que, al final de todo esfuerzo, le quedará siempre, como lo más precioso, su propia alegría.

Quisiera concluir estas ideas con una pequeña observación sobre algo que con frecuencia no figura en la literatura

espiritual, o sólo de forma marginada: sobre el humor cristiano. En mi opinión, el núcleo más profundo del humor se encuentra en la fuerza de lo religioso. El humor contempla lo terreno y lo humano desde su insuficiencia ante Dios. Pero lo contempla en el espejo del amor de Dios, sin que, desde luego, haya necesidad de mencionar expresamente a Dios. El humor habla desde la resignación del pensamiento que sabe que todo lo terreno es imperfecto. Pero, al mismo tiempo, esta resignación queda superada, sublimada en la certeza de que todo lo finito está circuido por la gracia de Dios. Y así, el humor se convierte en piedad y amor al mundo precisamente allí donde este mundo muestra su insuficiencia y su necedad. El hombre dotado de humor ama al mundo a pesar de su imperfección. Más aún, precisamente en su imperfección. El amor es siempre un «sí» a lo que existe y una auténtica alegría por el hecho de que existe. De esta suerte, el amor al mundo propio del humor es también alegría por el mundo, gratitud a Dios por poder vivir en este mundo imperfecto.

EL DIOS DE LA PAZ

Paz es la palabra que hoy mueve a muchos hombres. ¿Es la actitud de la paz un lugar de la experiencia de Dios? Me gustaría contestar a esta pregunta haciendo, a mi vez, otra pregunta al fundador del monacato occidental, Benito de Nursia. Pero antes habría que poner en claro otra pregunta previa, a saber, la multiplicidad de órdenes religiosas en la Iglesia. ¿Qué es lo que mueve a la Iglesia a suscitar diversas órdenes, con distintas peculiaridades?

El evangelio no ofrece ninguna respuesta a esta pregunta. Pero, desde luego, las órdenes religiosas son siempre una respuesta de la Iglesia a un problema concreto y determinado

de la historia. Hay, por supuesto, órdenes que no tienen una misión historicosalvífica perfectamente determinada en el sentido en que aquí lo entendemos. Algunas, por ejemplo las contemplativas, se orientan totalmente al interior de la vida cristiana. Otras desempeñan tareas que son actuales en todos los tiempos, porque responden del todo en todo a la situación básica de nuestra vida en el «intermedio historicosalvífico». Así, por ejemplo, enseñar a los ignorantes, cuidar de los enfermos, la reocupación cristiana por los prisioneros, los caídos y los moribundos.

Pero existen además aquellas órdenes que pueden llevar en sí una respuesta de la Iglesia y, en último análisis, una respuesta del Espíritu Santo a una hora concreta de la historia mundial, a un peligro o a una oportunidad determinada del mundo. Con toda seguridad podemos enumerar en esta serie las cuatro órdenes siguientes: los benedictinos, los franciscanos, los dominicos y los jesuitas. De ellas estoy dispuesto a afirmar que han entrado en la esencia de la Iglesia. Todas ellas llevan en sí aquella palabra de salvación del Espíritu Santo para la historia que no es atemporal sino que indica exactamente, para la época de su misión, la orientación que han de seguir los hombres en la Iglesia y en el mundo.

Los benedictinos crearon historia cristiana cuando acometieron la tarea de fijar su residencia de por vida, en fraterna comunidad, en un solo lugar. Uno de los rasgos esenciales de la orden benedictina es efectivamente, la llamada *stabilitas loci*, la permanencia en el mismo lugar. En la época de su fundación (el siglo IV), todo el mundo se había puesto, al parecer, en marcha. Debemos tener una clara idea de la situación en la primera mitad del siglo VI. Las tribus germanas practicaban la migración en gran escala. Las marchas de los ejércitos tenían el carácter de catástrofes naturales. Pueblos enteros cambiaban de lugar. La antigüedad tardía se había hecho inestable, externamente rota y sacudida, inter-

namente vacía de contenido. Y en esta situación gritó Benito de Nursia: «¡Alto! ¡Pongamos fin a la migración de pueblos!»

No gritó su «¡alto!» en tono polémico, sino totalmente de acuerdo con el método de los santos, que no hablan mucho, pero actúan y son. Del mismo modo que dijo: «Fin a la marcha errante», dijo también: «Tirar las espadas». Y por eso es la «paz» uno de los puntos cardinales de la espiritualidad benedictina. Había aquí una apelación a todo Occidente: a los cristianos en cuyas manos había caído el imperio y el poder y que como emperadores, reyes, generales, empleados, oficiales, guerreros y legionarios recurrían sin escrúpulos a la espada y se servían de ella con violento poder. En este mundo de brutalidad gritó Benito: ¡Paz! ¡Abandonad las armas!

El presupuesto de estos dos factores, de la sedentaridad y del desarme, constituye el tercer elemento de la vida benedictina: la hermandad del trabajo y de la oración. *Ora et labora* fue aquí la fórmula fundamental de nuestro Occidente. La oración pasó a ser celebración comunitaria. Si todavía hoy día hallamos en la liturgia solemne de la Iglesia alimento y fuerza, se lo debemos a Benito de Nursia. Junto a la oración —y profundamente penetrado por ella— estaba el trabajo, el trabajo en común y fraternal del suelo. De Benito nos viene el alto aprecio del trabajo manual y hasta su valoración pre-sacral, todavía no del todo desaparecida en Occidente. Si en los siglos siguientes, llenos hasta rebosar de explotación, esclavitud y campañas de saqueo y conquista, pudo construirse una edad media cristiana, un espacio existencial en que los cristianos pudieron vivir juntos en fraternidad, todo ello fue posible gracias a que se fundamentó en el modo de vivir predilecto de los benedictinos. Por eso se convirtió san Benito en el «padre de un Occidente santo».

Del mismo san Benito poseemos en realidad escasas no-

ticias. Nació en Nursia, en la Umbría italiana, hacia el año 480. Murió en Monte Cassino, hacia el año 547. Fue abad de la casa madre de los benedictinos, fundada por el mismo Benito, en Monte Cassino, cerca de Nápoles. A través de la regla que compuso para sus monjes, se convirtió en fundador del monacato occidental. La primera biografía del santo se debe al papa Gregorio Magno, que vivió dos generaciones más tarde. No hubo un solo contemporáneo que creyera necesario estampar el nombre de Benito ni siquiera en un documento. No deja de ser extraño que Gregorio, en su biografía, se limite casi exclusivamente a narrar hechos milagrosos de Benito. Fue una naturaleza reservada, de la que se sabe muy poco. Incluso para sus discípulos era Benito un hombre que no acertaban a explicarse del todo. Pese a su gran humanidad, les resultaba inasequible.

Entre las «instantáneas» que Gregorio Magno nos da de Benito en su obra *Diálogos*, me ha llamado particularmente la atención la siguiente: una mañana, mientras los hermanos aún dormían, se levantó Benito del lugar donde había pasado la noche y se acercó a la ventana: «Mientras estaba mirando así afuera, en la temprana hora, vio de repente cómo se derramaba desde arriba una luz que desterró todas las tinieblas de la noche e iluminaba con tal claridad que aventajaba a la del día. Y hubo algo sumamente admirable unido a esta aparición. Como él mismo contó más tarde, se le presentó ante los ojos todo el mundo, como unido en un único rayo de sol.» En aquella hora del temprano amanecer se le concedió a Benito una de las más extrañas visiones que nunca haya tenido un cristiano. Tener ante los ojos «el mundo entero unido como en un único rayo de sol» indica un estado de éxtasis en el que el alma experimenta una ampliación incomprensible. Sólo los más grandes místicos han vivido una experiencia similar de lo divino. Este Benito, al parecer tan sobrio, fue digno de la gracia singular de contemplar direc-

tamente la luz celeste. Según el ponderado juicio de Tomás de Aquino, tal vez Benito contempló a Dios como cara a cara, cosa de que en el pasado sólo habían gozado Abraham y Moisés. La comparación con los dos hombres veterotestamentarios sitúa a Benito en el supremo rango. Contemplar el todo en una de sus partes es conocimiento propio de los ángeles. Lo inaudito de esta historia es el carisma de nuestro santo de contemplar lo más grande en lo más pequeño.

Y justamente por eso, porque pudo ver lo más grande en lo más pequeño, fue tan realista a la hora de reflexionar sobre la paz. Realizó lo más grande de su anhelo en la pequeñez de lo factible en lo terreno. Ésta es también la regla básica de todo quehacer que intenta cambiar realmente el mundo a partir de lo religioso: ocultar las cosas máximas en el seno de la realización terrena. Ésta es la postura que acierta a garantizar la más grande paz en la más formidable amenaza. Es, simplemente, amor a un mundo amenazado. Volver a suscitar hoy este amor puede proporcionar una auténtica experiencia de Dios.

EL DIOS SIEMPRE NUEVO

Dios no se deja desanimar por nuestras infidelidades. Su gracia sigue siendo exactamente igual, y aún mayor, después de la caída. No debemos medir la gracia de Dios con las medidas de nuestro corazón. Su corazón es siempre mayor que nuestro corazón humano. Ésta es la fuente de nuestra confianza, pero también de nuestra intranquilidad: Dios comienza siempre de nuevo. En el Antiguo Testamento esta característica esencial de nuestra experiencia de Dios aparece descrita en el libro del profeta Jonás. En este libro se presenta de una forma pura y directa la lucha del hombre con y en torno a Dios.

«Entonces le fue dirigida la palabra del Señor a Jonás.»

Un hombre oyó la palabra de Dios que le ordenaba ir a Nínive, la capital de Asiria. Tenía que predicar a los habitantes de la ciudad que dentro de pocos días el Dios de Israel los había de aniquilar. Evidentemente, no se trataba de una misión agradable. Los asirios no sentían especial amistad hacia los judíos. Y además, a un hombre que proclama tales augurios pueden irle bastante mal las cosas. «Jonás se levantó para huir a Tarsis, lejos de la presencia de Yahveh.» Lejos de Dios. Huida a Tarsis. A tenor de las concepciones judías de aquel tiempo, Tarsis era el fin del mundo. Huida de Dios hasta los confines del universo. Como Jonás tenía un tipo de mentalidad concreta y práctica, planeó con minuciosidad su fuga. Primero se trasladó a Yoppe, puerto filisteo en el Mediterráneo, para dar allí con una nave que hiciera rumbo a Tarsis. Lo consiguió con sorprendente rapidez. Pagó su pasaje, subió al navío, buscó un tranquilo rincón en la bodega y se recostó, para descansar de las fatigas de su hasta el momento venturosa fuga de Dios.

Los marinos izaron las velas y pusieron rumbo a Tarsis. Todo había sido muy fácil, tal vez demasiado fácil. «Pero Yahveh desencadenó sobre el mar un viento huracanado, y se formó en el mar una borrasca tan violenta que la nave estaba a punto de romperse.» Los marinos comenzaron por arrojar al mar parte del cargamento, con intención de aligerar la embarcación. ¿Qué hacía Jonás, mientras tanto? «Se había acostado y dormía profundamente.» El patrón de la nave le descubrió y le apostrofó: «¿Cómo es que estás ahí durmiendo? ¡Levántate e invoca a tu Dios! A lo mejor ese Dios se compadece de nosotros y no pereceremos.» Pero mientras tanto los marinos habían tenido una idea: «Echemos suertes y sabremos por causa de quién nos viene esta desgracia.» Y la suerte cayó en Jonás. Y entonces ocurrió algo extraordinario. Jonás admitió por primera vez su propia posición y pidió a los marinos que lo arrojaran al mar. Al principio, ellos se

resistieron. «A fuerza de remos trataban de alcanzar tierra firme, pero no pudieron porque el mar seguía embraveciéndose.» Comprendieron entonces que era voluntad de Dios entregar a Jonás a las furias de las olas. Y lo arrojaron por la borda. «Y el mar calmó su cólera.»

Las olas rodaban sobre Jonás. Se hundió hasta las profundidades y de nuevo las olas lo elevaron. En su angustiosa situación, se dirigió al Señor con una oración que no tiene par en el Antiguo Testamento. La salida fue sencilla: «Yahveh dispuso que un gran pez se tragara a Jonás y Jonás estuvo en el vientre del pez tres días y tres noches... Yahveh dio orden al pez, y éste vomitó a Jonás en tierra firme.»

Así concluye la primera parte de la narración.

La segunda parte comienza: «La palabra de Yahveh le fue dirigida a Jonás por segunda vez en estos términos: Levántate y vete a Nínive, la gran ciudad, y proclama ante ella lo que yo te diré.» Los acontecimientos pasados habían enseñado a Jonás algunas cosas sobre su Dios, así que «se levantó y se puso en camino hacia Nínive.» Allí comenzó a proclamar la amenaza: «Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida.»

Los habitantes de Nínive reaccionaron de una forma inesperada para el profeta. «Las gentes de Nínive creyeron en Dios.» El rey hizo promulgar un edicto: «Vístanse de saco hombres y animales; y clamen a Dios con vehemencia y conviértanse cada cual de su mala conducta y de la violencia de sus manos.» Desde el punto de vista estilístico el decreto no deja de ofrecer algunos reparos. Hay, desde luego, demasiados «y». Pero Dios mira el corazón, no la forma literaria. Y ocurrió lo que ya Jonás había presentido: «Vio Dios lo que hacían y cómo se habían convertido de su mala conducta; se arrepintió del mal con que los había amenazado y no lo ejecutó.»

Jonás había salido fuera de la ciudad, para ponerse a

salvo de la gran catástrofe. Permaneció todavía algún tiempo en aquella cómoda distancia. Quería contemplar la ruina de Nínive desde el lugar adecuado. Acampó al este de la ciudad, levantó una choza y se sentó a la sombra, hasta ver qué sucedía. Entonces el Señor le hizo saber que esperaba en vano la destrucción de Nínive. Esto irritó sobremanera a Jonás y empezó a discutir con Dios. Estaba en juego su reputación como profeta. Y esto era más de lo que podía soportar. «¡Ah Yahveh! ¿No era esto lo que yo me decía cuando aún estaba en mi país? Por eso me apresuré a huir a Tarsis, pues sabía que tú eres clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en bondad, y que te arrepientes del mal con que amenazas. Ahora, ¡oh Yahveh!, quítame la vida; porque mejor que la vida es para mí la muerte.»

Jonás está disgustado y Dios le deja en su enojo. Pero, en secreto, le prepara una notable lección. Hizo que durante la noche creciera un árbol sobre la cabeza de Jonás, que le ofreciera la protección de su sombra. Cuando despertó y lo vio, se puso muy contento. Ahora podía dormir cuanto quisiera. Desde luego, debió ser un dormilón de tomo y lomo, ya que era capaz de conciliar el sueño en las situaciones más inverosímiles —por ejemplo durante una tempestad—. Se pasó durmiendo aquel día, la noche e incluso todo el día siguiente. Pero en el entre tanto había enviado Dios un gusano, que royó el árbol y éste se secó. El sol lanzaba sus rayos despiadados sobre la cabeza de Jonás. Se despertó con un gran dolor de cabeza bajo el árbol resecado y entonces sí que se sintió furioso. Pero Dios le dijo: «Tú te lamentas por el árbol, por el cual no trabajaste ni le hiciste crecer, que nació en una noche y en la otra se secó. ¿Y no había yo de tener compasión de Nínive, donde hay más de ciento veinte mil hombres que no saben distinguir entre la derecha y la izquierda?» Y con esto concluye la historia del profeta Jonás.

Los exégetas han puesto de relieve que el autor del libro de Jonás no quiso relatar una historia realmente acontecida. Cuando un oriental quiere decir algo muy importante, no formula definiciones ni se dedica a describir las esencias. Simplemente, cuenta una «historia», una fábula, un cuento o una leyenda. En nuestro caso lo esencial está en la dialéctica que se produce en el encuentro entre Dios y el hombre. El autor podría también haber comenzado su escrito diciendo: «Había una vez, en algún lugar, alguien...» Una de las ideas del libro del profeta Jonás es la siguiente: en la vida con Dios no hay asuntos ya acabados, posiciones ya definitivamente conquistadas. No podemos atar las manos de Dios: ni con nuestros pecados, ni con nuestra infidelidad ni tampoco con nuestras devociones y ni tan siquiera con nuestra oración. No hay seguridades frente a Dios. Es éste uno de los datos primordiales de la vida cristiana: Dios comienza siempre de nuevo. Todo sucede en él de acuerdo con la magnífica sentencia del padre de la Iglesia: «De principios a principios, a través de principios, hasta el principio definitivo.» Ésta es la experiencia que vive todo el que se pone en relación con Dios.

EL DIOS DE LA CONCIENCIA

La conciencia es uno de los mayores interrogantes que tiene planteados la humanidad. Los pensadores cristianos ven en ella la «voz de Dios». De la conciencia depende lo que llamamos responsabilidad. Esto ocurre sobre todo cuando la conciencia entra en conflicto con las disposiciones de las leyes establecidas. El destino de santo Tomás Moro nos ayudará a poner en claro la gran importancia de una «conciencia unida con Dios» y cuál es la función que desempeña en la experiencia de la divinidad.

Primero algunos datos esenciales de su vida. Tomás Moro

nació en Londres, el 7 de marzo de 1478. Bajo el reinado de Enrique VIII fue *speaker* de la Cámara de los Comunes y más tarde Lord canciller. En 1532 renunció a sus cargos porque, en cuanto seguidor del papa, no podía apoyar los planes de Iglesia estatal del rey. En 1534 se negó a prestar juramento a favor de la supremacía del rey sobre la Iglesia inglesa. Por esta negativa fue encarcelado y luego decapitado en Londres, el 6 de julio de 1535. En 1935 fue elevado al honor de los altares.

Quiero aludir aquí a la estrecha amistad de Tomás Moro con Erasmo de Rotterdam. La correspondencia epistolar entre estos dos hombres es muy voluminosa y se mantuvo casi hasta la muerte de Moro. La equilibrada naturaleza de Moro y su sabia serenidad atraían de una manera irresistible a Erasmo, de talante tan radicalmente distinto. El que quiera saber lo que hubiera significado, en opinión de Erasmo, un humanismo cristiano, debe leer la biografía que escribió de Moro. De cualquier forma, sigue siendo la mejor de cuantas hoy existen. La compuso el año 1519, cuando todavía nadie podía saber que Moro habría de encarnar en el pleno sentido de la palabra, hasta la entrega de la propia vida, la «Philosophia Christi».

Tomando como modelo a Moro, Erasmo describe con las siguientes palabras la actitud fundamental de un humanista cristiano: un trato amistoso y hasta festivo, ánimo apacible, simplicidad en la comida y en el género de vida, libertad frente a las fuertes presiones, don de amistad y de conversación, gozo por la múltiple diversidad de la creación, por la naturaleza, por los animales, alegría por el saber y por la amplitud de la formación, armonía en la vida familiar, discreción en el oficio cortesano y seriedad en la piedad. Cierto que todas estas hermosas cualidades aún no hubieran hecho de Moro un santo. Lo que sucedió en Londres el 6 de julio de 1535 fue un martirio. Tomás Moro se dejó matar por seguir

los dictados de su conciencia. Murió por la Iglesia católica, porque no quiso reconocer mediante juramento la supremacía del rey sobre la Iglesia de Inglaterra. Cierto que se le atacó sin piedad y en todos los frentes y se le acusó de obstinación, porque fue una de las pocas personas del país que se opuso al rey. Pero cada vez que se entablaban negociaciones con él, Tomás Moro se remitía una y otra vez a su conciencia, que le prohibía prestar el juramento. «No puedo hablar de otra forma que la que me dicta la conciencia. Estoy firme y sólidamente convencido de que mi conciencia me llevará a la felicidad eterna. He decidido cuidarme sólo de lo que mi conciencia me dicta.» Tomás Moro es un santo de la conciencia cristiana.

Pero quien piense que Tomás Moro fue un santo rígido y sin humor se equivoca. Fue precisamente su humor seco y exquisito (lo que solemos llamar «humor inglés») lo que contribuyó a que los hombres tardaran tanto en reconocer su santidad, ya que no se entiende fácilmente lo que Martin Buber quiso decir con su frase: «El humor es el hermano de leche de la fe.» En cierta ocasión, dijo Moro a su carcelero: «Si alguna vez me quejo del alojamiento y la comida, échame fuera sin contemplaciones.» Incluso en el cadalso, colocó su barba de lado, para que no fuera cortada, y observó: «En cualquier caso, ella no ha cometido ningún delito de alta traición.» Tras ser condenado, dijo a sus jueces: «Pediré de todo corazón que aunque ahora, Milords, sois mis jueces aquí en la tierra y me condenáis, podamos más tarde encontrarnos amistosamente en el cielo, para nuestra eterna salvación.» Tomás Moro tenía una certeza del más allá singularmente viva. Para él el cielo era una realidad, en la que todos nos encontraremos con ánimo alegre. Esperaba en el cielo «donde no es preciso ya escribir cartas, donde no hay muros que nos separan, donde ningún carcelero vigila nuestras conversaciones.»

El célebre autor de la *Utopia* escribió en la cárcel un libro de tenor completamente distinto: *The dialogue of comfort against tribulation*. Aquí desaparecía la *Utopia* y con ella también el humanismo. Todos habían abandonado a Tomás Moro. Sólo le quedaba su seguridad en el Señor Jesucristo. «Ya no me cuido de las cosas de este mundo. Todo mi estudio está únicamente enderezado a meditar sobre la pasión y muerte de Jesucristo.»

Todavía una minúscula anécdota, pero de gran importancia para juzgar al hombre que fue Tomás Moro: cuando, tras ser condenado, era conducido por los soldados desde la sala del tribunal a la prisión, le esperaba en el camino su hija Margarete. Apartó a los hombres armados, se arrojó de rodillas a los pies de su padre y le pidió su última y paternal bendición. Luego se precipitó en sus brazos, le besó frenéticamente y se asió a él con todas sus fuerzas. Tomás Moro le dijo: «Ten paciencia, Margarete, y no te inquietes. Es la voluntad de Dios. Desde hace mucho tiempo has conocido los secretos de mi corazón.» Los soldados, recuperados de su inicial sorpresa, separaron al padre de la hija y se llevaron a Moro a la cárcel. Los presentes rompieron a llorar ante tan conmovedor espectáculo. En su celda, Tomás Moro escribió a su hija la última carta de su vida: «Nunca he apreciado tanto tu amor por mí como entonces, cuando me besaste por última vez. Y me alegra tanto porque no te preocupas de los convencionalismos del mundo.»

Las decisiones humanas no siempre deben girar en torno a acciones supremas como las de Tomás Moro. No fue ejemplo para nosotros en razón de la magnitud y grandiosidad del hecho, sino simple y lisamente porque siguió su conciencia. Y es que, en el fondo, toda llamada de la conciencia es llamada de Dios. En efecto, lo bueno no es lo útil, lo que eleva e impulsa la vida, o favorece el progreso de la cultura, sino la santidad de Dios, que empuja a cada hombre a su-

mirla en su vida. En todas y cada una de las situaciones existe esta llamada. Se dirige a nosotros y nos dice: ¡Haz esto; no hagas esto! Una y otra vez se enfrenta el hombre con la tarea de atreverse a la verdad o de mentir; de atreverse a la justicia o de buscar su propio provecho; de atreverse a la pureza o de mancillarse; de atreverse a lo distinguido o deslizarse en lo vulgar. Dios llama en cada ocasión y su llamada en nuestra vida recibe el nombre de conciencia.

El hombre actual tiene un acusado sentido para la conciencia. Cultivar este sentido en el espíritu de santo Tomás Moro no sólo es bueno y vivificante, sino que lleva al hombre de forma inmediata a la fuente eterna de la conciencia, a Dios.

HUMANIDAD

EL DIOS DE LA NOBLE CORTESÍA

En este capítulo me gustaría decir algo sucintamente sobre un hombre en el que brilló para mí la noble cortesía de Dios en figura humana. Me refiero a Romano Guardini. Durante tres años lo tuve de profesor en la Universidad de Munich. Pude conocerle personalmente a través de unas amistosas relaciones. Por supuesto, mi descripción no puede sustituir el encanto del contacto personal, pero intentaré, de todas formas, bosquejar un cuadro de él lo más ajustado a la realidad que me sea posible. Para empezar, algunos datos de su vida.

Romano Guardini nació en Verona, el 17 de febrero de 1885. Murió en Munich el 1.º de octubre de 1968. Entre 1923 y 1939 fue profesor en Breslau y desarrolló su actividad docente en Berlín; desde 1945 estuvo en Tubinga y finalmente, a partir de 1948, en Munich. Al principio se dio a conocer como una de las personalidades más destacadas del movimiento juvenil católico conocido por el nombre de Quickborn, así como del movimiento litúrgico. Supo ejercer una singular influencia a través de su interpretación cristiana de la literatura, tanto eclesiástica como profana. Fue galardonado el año 1952 con el Premio de la Paz de los libreros alemanes.

Para caracterizar su posición intelectual creo que lo más

adecuado es recordar aquí la «observación previa» de su libro *Libertad, gracia y destino* (Dinor, San Sebastián 1954): «Las investigaciones de este libro surgen del mismo anhelo... que en el fondo ha determinado todo mi trabajo: conseguir una visión de conjunto de la existencia cristiana. La primera época del pensamiento cristiano tuvo esta visión. Agustín no distingue metódicamente entre filosofía y teología, ni dentro de la filosofía entre metafísica y psicología, ni dentro de la teología entre dogmática teórica y doctrina práctica de la vida, sino que a partir de la totalidad de la existencia cristiana reflexiona sobre esta totalidad y sobre sus diversos contenidos. Sólo entonces inicia la distinción... Ha llegado ya el tiempo de volver a pensar y vivir el ser cristiano como un todo, al que se aplica la sentencia: «Todo es vuestro. Y vosotros, de Cristo» (1Cor 3,23). Es ya tiempo de ver que todas las distinciones tienen un simple valor metodológico y que, por el contrario, lo que se da en realidad es el mundo y el hombre en él, llamado, dirigido y redimido por Dios... Es tiempo de pensar el todo desde el todo... Bajo ningún aspecto nuestra fórmula puede sonar a una vuelta al pasado, ni a la edad media ni a la primitiva época cristiana. Esta fórmula sólo puede significar "hacia adelante"; pero adelante por encima de las divisiones hacia el todo, a partir de una postura que, a una distancia de medio milenio y, por tanto, más crítica, más seria, más reservada, responde de nuevo a aquella que tuvo una vez el hombre occidental. Esto significa para el pensamiento que no debemos considerar un fenómeno sólo desde sus manifestaciones individuales, sino que también debemos contemplarlo tal como se despliega a través de toda la profundidad, anchura y altura del ser cristianamente entendido, que debemos buscar su significación desde la psicología, la filosofía y la teología al mismo tiempo, sin que pueda objetarse que así se entrecruzan las fronteras y se confunden las regiones.»

Romano Guardini ha sabido realizar en su vida este programa del pensamiento de una manera grandiosa. Pero lo que me impresionaba en él era el hecho de que nunca trabajaba con conceptos ya fijados de antemano, sino que primero reflexionaba largamente, consideraba en sí y describía los objetos y sólo después los trasladaba al lenguaje. Era un «fenomenólogo» en el mejor sentido de la palabra, un «contemplador». En cierta ocasión, tras haberme dedicado al laborioso esfuerzo de estudiar al fundador de la escuela fenomenológica, Husserl, pregunté a Guardini: «Señor profesor, estoy leyendo a Husserl, pero no entiendo gran cosa de lo que dice. ¿Podría usted explicarme en unas pocas palabras qué es la fenomenología?» Se echó a reír amablemente y me contestó, con aquel modo de hablar suyo, tan singular y tan cargado de contenido: «¡Cerrar la boca y abrir los ojos!» El propósito que movía a Guardini era dibujar un «cuadro» o hacer aparecer una «figura». Quería mostrar a los otros lo que él veía. Por eso se convirtió también en intérprete. Ejercitó el arte de la interpretación tanto en las cosas y los gestos más simples como en las mayores obras de arte. La poesía revestía para él singular importancia. Sus amplias interpretaciones de las figuras más destacadas de la literatura —y de la historia del pensamiento— occidental, tales como Platón, Agustín, Pascal, Hölderlin, Dostoievski y Rilke no constituían, en cierto sentido, más que ejercicios de calentamiento para la nunca interrumpida tentativa de dibujar la figura de Cristo.

En el dibujo concreto de la figura de Cristo alcanzaba Guardini una singular grandeza. Su libro más impresionante sobre Cristo es, sin duda, su magnífica obra *El Señor* (Rialp, Madrid 1965). Me gusta hojearla con frecuencia y la recomiendo también encarecidamente a los demás. Ya la misma dedicatoria del libro dice mucho sobre la posición de Guardini: *Peregrinantibus et iter agentibus* (A los que peregrinan

y están en camino). Quisiera aducir aquí un texto no de este libro, sino de un pequeño escrito *(La realidad humana del Señor,* Cristiandad, Madrid [22]1966) para mostrar con cuánta finura y penetración sabía dibujar Guardini la figura de Cristo:

«Junto al texto de un gran místico, o de uno de los grandes discursos de Buda, el sermón del monte da casi la impresión de cosa cotidiana. Aquellos textos parecen más profundos, más fuertes, más creadores, más elevados, o como quiera llamarse a lo excepcional en que se expresa la esencia del genio, hasta que se advierte que tales categorías no tienen nada que ver con él. Su auténtica significación no está en realidad en lo que él dice o hace, ni en lo que le sucede, bajo la forma de un destino entre otros destinos, sino en lo que él es. Sus palabras y sus acciones no son sino chispas de algo enorme, superior a toda expresión, que se oculta al fondo. Pero, una vez más, este ser no debe concebirse desde la trascendental significación que él también tiene, es decir, como una personalidad grande, o pura o vital, sino en un sentido que resulta difícil expresar. Lo que en definitiva importa en Jesús no es lo que hace o lo que representa como naturaleza religiosa, sino lo que sucede por él desde Dios. No lo que él dice sobre Dios, sino cómo trae a Dios. No que enseña a encontrar a Dios, sino que Dios se hace presente por él. Jesús no está del lado del acto religioso, por más puro y creador que sea, sino del lado de su objeto. No está allí donde hay piedad, sino donde está aquello a lo que la piedad se dirige.»

Voy a referir aquí dos pequeñas anécdotas, por mí mismo vividas, en las que se expresa de singular manera la grave y noble cortesía interior de Romano Guardini. En cierta ocasión, en una sala de conferencias llena hasta rebosar, se interrumpió en medio de una frase y dijo: «Me niego a seguir hablando hasta que el señor que se sienta en la fila última no se haya quitado el sombrero.» No había en el tono de sus palabras la menor irritación o gesto doctrinal. Era simplemente la

actitud de una suave advertencia sobre la más elemental educación y sobre la importancia de todo acontecimiento ligado al trabajo intelectual.

En otra ocasión, cuando se hallaba en medio de su disertación, se abrió la puerta. Se acercó a toda prisa un hombre y subió a la tribuna donde se hallaba Guardini. Le dijo un par de palabras y entonces Guardini, volviéndose a su auditorio, dijo: «Señoras y caballeros: Acabo de recibir la noticia de que un amigo mío se halla en necesidad. Para mí la amistad es más importante que la conferencia. Les ruego no se ofendan, si interrumpo la exposición para ayudar a un amigo.» Y nadie, en efecto, se sintió ofendido. Todos comprendieron sus motivos, así como la alta cortesía que dictaba aquella conducta y lo que en ella se expresaba: la jerarquía interna de las cosas y de los deberes.

La mentalidad de Romano Guardini ha marcado su sello en numerosos pensadores de nuestro tiempo. Me cabe el honor de poder contarme entre ellos. No es que nos limitemos a repetir lo que él nos enseñó. La afinidad es mucho más profunda. En el ejemplo de un hombre hemos vivido lo que significa cortesía interior y también cuán cortés y distinguido, cuán «gran Señor» debe ser nuestro Dios, cuando un simple hombre puede irradiar tanta discreción y tanta dignidad.

EL DIOS DEL QUE BUSCA

Hay personas a las que, al final de su vida, no les queda otra cosa sino la búsqueda de Dios o, para decirlo más exactamente, su honradez sin fingimiento ante Dios. ¿Cuál es el contenido de una búsqueda sin fin en la existencia humana? Para ponerlo en claro, traeré aquí a colación una anécdota de la vida del apóstol Pedro: Pedro como buscador.

Los evangelios nos informan de cómo Jesús caminó sobre

las aguas. Después de haber alimentado milagrosamente a cinco mil personas, subió al monte para orar allí a solas. Ordenó a los discípulos que subieran a una barca y pasaran a la otra orilla. Pero cuando estaban ya lejos de tierra, las olas amenazaban hacer zozobrar la embarcación. Se levantó un fuerte viento contrario. Entonces Jesús, caminando sobre las olas, se acercó a ellos. Al verle, los discípulos pensaron: «Es un fantasma.» Y comenzaron a gritar aterrorizados. Inmediatamente, Jesús les dijo: «¡Ánimo! Soy yo. No tengáis miedo.» Y aquí es donde comienza la historia que ahora nos interesa. Pedro recobró el valor y dijo a Jesús: «Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas.» Jesús le dijo: «Ven.» El apóstol hizo acopio de todo su valor para abandonar la barca en la que se hallaban sus amigos y aun toda la naciente Iglesia. «Pedro entonces saltó de la barca y, caminando sobre las aguas, fue hacia Jesús. Pero viendo el viento que había tuvo miedo y, al comenzar a hundirse, lanzó un grito: "¡Señor, sálvame!" Inmediatamente Jesús extendió la mano y lo sostuvo, mientras le decía: "¡Hombre de poca fe! ¿Por qué has dudado?" Y cuando subieron los dos a la barca, el viento se calmó» (Mt 14,22-32). En este cuadro se indican cuatro elementos de la búsqueda humana de Dios: la aparición de Dios, el valor del hombre, la salvación por Dios, el regreso a la comunidad. Vamos a intentar explicar con algún detalle estos cuatro elementos, para extraer de ellos el sentido de la búsqueda humana de Dios.

La aparición de Dios. Pedro era un pecador. Negó tres veces a Cristo. El pecado consiste cabalmente en un «estar lejos», en un «no-poder-penetrar» hasta una cercanía esencial. Tiene en sí algo triste, indiferente y egoísta. Es una existencia cansada y sin esperanzas. Cristo ha venido para liberarnos de todo ello. Haciendo acopio del último resto de sus fuerzas, el hombre debe arrojarse en los brazos de Dios: fuera de nuestro pequeño mundo, de nuestra desesperación y de

nuestras perturbaciones. Pedro cometió el pecado de su vida cuando dijo de Jesús: «No conozco a ese hombre del que estáis hablando.» Pero al momento se percató: «Y rompió a llorar con grandes sollozos» (cf. Mt 14,66-72).

Para comprender la osadía de Pedro debe tenerse en cuenta que, en el fondo, era un «alma débil». Y precisamente a éste se le aparece Dios. Cristo dejó a los discípulos solos en la barca. Y se encontraron en una situación desesperada. El viento contrario les puso en gran aprieto. Las olas chocaban contra la embarcación. Entonces vieron una figura que caminaba sobre el agua. Esto no contribuyó a disminuir su espanto. No reconocieron a Jesús, sino que gritaron atemorizados: «¡Un fantasma!» Es, pues, posible que Dios se nos aparezca y que nosotros creamos que es un fantasma, irreal y sin consistencia permanente. Tal vez la única tarea de los cristianos en el mundo sea demostrar a los hombres, a través de su vida, que no existe ninguna desesperación definitiva, que el hombre puede esperar, acaso incluso «contra toda esperanza». Es realmente difícil creer que Dios se ha hecho hombre por los pecadores, por los oprimidos y los pisoteados. Por los hombres que, en los momentos de sinceridad, tienen que confesar que están perdidos. Reconocer a un Dios así supone ciertamente un riesgo, requiere osadía.

La osadía del hombre. A la palabra de Jesús, Pedro se lanza a las olas. Las profundas aguas y su inestabilidad son una de las fundamentales experiencias humanas. En el agua viven seres peligrosos. El hombre tiene miedo de ellos. En el fondo, este miedo significa que el hombre no acaba de creer que exista un amor sin límites y una protección definitiva. Pero ahora ante Pedro está Jesús: un hombre que a lo largo de su vida ofreció siempre bondad y comprensión, un hombre cuya grandeza consistió sobre todo en que caminó por todos los angostos senderos de la vida. Ayudó a los enfermos, no quebró la caña caída ni apagó la mecha aún humeante.

En él apareció en medio de nosotros la bondad y la misericordia de Dios. De él nos vino la promesa: «He dejado ante ti una puerta abierta que nadie puede cerrar» (Ap 3,8). En virtud de esta promesa puede ahora Pedro dominar su temor a las olas.

La salvación por Dios. Pedro gritó llamando a Jesús. Muy probablemente, no tenía ideas muy exactas de quién era aquél en realidad. Sólo después de la resurrección se le abrieron los ojos. Pero sí sabía que sin Cristo no podía vivir. A este hombre, pues, le dijo: «Mándame ir a ti sobre las aguas.» Ya no sé quién eres tú y quién soy yo. Sólo una cosa sé con seguridad, que tú nunca me abandonas. Tú nos has dicho: «En caso de que nos condene nuestra conciencia, Dios es mayor que nuestra conciencia» (1Jn 3,20). Llegado al punto final de mis reflexiones, una cosa sé: que tú eres misericordioso y que yo soy pecador. Precisamente mi impotencia me convierte en tu amigo. Tu fidelidad está sobre todas las cosas de mi vida. En tu bondad estoy por siempre protegido. Todo depende tan sólo de que pronuncie la palabra: Tú, mi Jesús, seas quien fueres, ten piedad de mí.

Pero el viento y las olas apartaron pronto a Pedro de esta entrega. El temor se apoderó de nuevo de su ser. Y entonces comenzó a hundirse. Por fortuna, Jesús está ya cerca. Pedro todavía puede extender el brazo, asir la mano salvadora y ponerse de nuevo en pie. Ha dudado por un instante, pero su Dios estaba junto a él.

Vuelta a la comunidad. Pedro ha vivido el poder de Dios. Ha hecho su personal experiencia de Dios, más allá de los conceptos, las fórmulas y los sistemas. Esta experiencia fue lo más profundo y también lo más recóndito de su singular destino. Pero este Dios también quería ser el Dios de su hermano. Es algo así como el lento y suave nacimiento de la imagen de Dios a partir del alma de la humanidad. ¿Qué quería alcanzar Jesús en nosotros? Dondequiera experimente al «Dios de mi vida», en cierto modo como excavado de la profundidad del alma, allí ve el hombre una dirección de su existencia. Entonces sabe que no está abandonado. Sabe que a pesar de todos los desvíos y equivocaciones se asienta sobre un terreno firme. Allí donde el Dios internamente experimentado domina al hombre con su presencia, se produce una interiorización y humanización de la existencia. Entonces se le abre siempre al hombre un nuevo camino, para que tenga al menos la fuerza suficiente para el siguiente paso. Y entonces comprende: Cristo no nos ha liberado del sufrimiento, sino de la desesperación. Porque él dijo: «Estoy con vosotros todos los días.» Y éste fue, cabalmente, el sentido de la singular experiencia de Cristo vivida por Pedro. Su Dios debía ser revelación de Dios para sus hermanos.

Innumerables hombres viven hoy en esta presencia de Dios. Deberíamos pertenecer al número de aquellas personas humildes y modestas, para las que la búsqueda de Dios se convierte en cercanía de Dios vivida. Nuestro Dios no nos ha prometido una vida fácil. No es éste el sentido de su mensaje. Pero una cosa sí nos ha prometido en cambio: que incluso en las más grandes dificultades de nuestra vida, siempre podremos encontrarle o, cuando menos, encontrar una persona que nos comprenda. Pero para encontrarle, primero hay que buscarle. Buscar a Dios: tal vez con el último resto de nuestras fuerzas, tal vez en medio de la desesperación y el miedo, a veces en angustia y desaliento. Esto es lo que nos enseña Pedro con su arriesgada acción.

EL DIOS DE LA AMISTAD

El hombre puede verse empujado hacia la presencia de Dios a través de diversas experiencias. No se deberían jerarquizar estas experiencias, pero sí es perfectamente legítimo

destacar de forma especial algunas experiencias concretas, porque están más próximas a nuestro corazón que otras. Voy a analizar aquí la amistad humana y explorar el misterio que encierra en sí, con aquel temor reverencial que se apodera de un hombre, cuando se acerca al núcleo esencial de la existencia. La experiencia de la humanidad ha intentado expresar el carácter primordial de la amistad en una imagen densa, descrita con maravilloso encanto, en la amistad de David y Jonatán.

Está de un lado la noble figura de Jonatán, hijo del rey. Es un excelente soldado, marcha al frente de sus guerreros en los ataques por sorpresa al enemigo, es profundamente amado por el pueblo, hasta el punto de que éste le defiende frente a su propio padre. Es noble y leal con sus amigos, de conducta irreprochable, con una presencia física que se capta las simpatías.

Del otro lado está David: un joven pastor no muy amable, dotado de una temeraria intrepidez, bendecido por Dios para destronar a Saúl, padre de Jonatán. Es un hombre de explosivas contradicciones, que sabe cantar, bailar y rebosar de júbilo, pero que es también capaz de planear y alcanzar sus objetivos con astucia y engaño. Su alma está totalmente dominada por la profunda emoción de la santidad. Pero al mismo tiempo puede pasar osadamente por encima de los mandamientos. La Biblia nos relata cuatro encuentros de estos dos hombres al parecer tan opuestos. Insertos en la corriente de un destino hecho de luchas, sublevaciones, odio, brutalidad y exaltación, se despliega ante nosotros una intimidad humana que está curiosamente entretejida en el lienzo de la presencia de Dios.

Su primer encuentro (1Sam 18,1-4) se produce tras la victoria de David sobre Goliat. Saúl ordena traer a su presencia al joven pastor y le interroga. Jonatán está presente y escucha. «Cuando David terminó de hablar con Saúl, el alma de

Jonatán quedó ligada a la de David; y Jonatán lo amó como a sí mismo. Saúl tomó a su servicio aquel mismo día a David y no le permitió que volviera a la casa de su padre. Y Jonatán hizo pacto con David, pues lo amaba como a sí mismo. Jonatán se quitó el manto que llevaba y se lo dio a David; y junto con su vestido le dio también la espada, el arco y hasta su cinturón.»

Es impresionante ver cómo unas sencillas palabras pueden expresar el proceso esencial de la amistad. El súbito llamear de un efecto, de una muda emoción que llega hasta lo más profundo del alma, la nueva unidad de destinos, el regalo de Jonatán como símbolo de su entrega personal.

El segundo encuentro fue secreto. David ha huido de Saúl, que quiere matarlo. Una sombría y pesada tristeza se extiende entre los dos amigos (1Sam 20,41-43 21,1): «Se fue el muchacho (el criado de Jonatán) y David se levantó de junto a la piedra y, cayendo rostro en tierra, se postró tres veces. Después se besaron uno al otro, sollozando ambos, aunque más David. Luego Jonatán dijo a David: Vete en paz. En cuanto a lo que ambos a dos hemos jurado en el nombre de Yahveh, que Yahveh esté entre tú y yo, y entre mi descendencia y la tuya para siempre. David se levantó y partió, y Jonatán se volvió a la ciudad.» En la grave prueba en que se encuentran los dos amigos, destaca nítidamente la forma interna, el misterio de la amistad. Es Dios quien une en la amistad, y por eso no puede desaparecer. Aquí está tocando el hombre algo sacro. El afecto se convierte en veneración. Se ayudan mutuamente, hasta donde les es posible. Y así es como confirman su amistad en el mutuo sentimiento, en presencia de Dios.

El tercer encuentro (1Sam 23,15-18) entre David, ya jefe de una banda, y el hijo del rey, tiene una sublime sencillez. Jonatán ha reconocido la elección de David y está dispuesto a pasar a un segundo plano. Sólo aspira a ser «el segundo».

Irrumpe aquí plástica y sensibilizada la humildad de la amistad: «David tuvo miedo al saber que Saúl había salido a campaña para atentar contra su vida. David estaba en el desierto de Zif, en Joršá. Fue entonces cuando Jonatán, hijo de Saúl, se puso en camino para ir en busca de David, en Joršá, y confortarle de parte de Dios. Y le dijo: No temas, que la mano de Saúl, mi padre, no te ha de sorprender. Tú reinarás sobre Israel y yo seré tu segundo. Incluso mi padre Saúl se da cuenta de eso. Hicieron los dos una alianza en presencia de Yahveh; David se quedó en Joršá y Jonatán se volvió a su casa.»

El cuarto encuentro (2Sam 1,17-27) ya no fue para volver a verse. Es una lamentación de David por su amigo Jonatán, muerto en la espantosa batalla de Gilboa, junto con su padre y sus hermanos. En su dolor, David revive una vez más la hermosa amistad de Jonatán: «Ha perecido en tus montes tu gloria, oh Israel... El arco de Jonatán jamás retrocedía... Jonatán... tan amado y amable... ¡Qué angustia siento por ti, hermano mío, Jonatán! Tú eras para mí sobremanera grato. Tú amistad fue para mí más maravillosa que el amor de las mujeres.» Este recuerdo de un amor tan puro acompañó a David más allá de la muerte de su amigo (véase: 2Sam 9,1; 21,7).

No hay mucho que decir sobre la amistad que no pueda extraerse de este cuadro del destino. Aquí se muestra, tal vez con mayor fuerza que en otros lugares de la experiencia de Dios, hasta qué punto el espíritu humano está orientado hacia un Absoluto, pero viviendo este absoluto como destino humano. Esta imagen de Dios está inserta en todo afecto auténticamente humano: la realidad de un Dios al que Pablo, en una de las más osadas afirmaciones de su espíritu, invadido por la divinidad, llamaba «amigo de los hombres» (Tit 3,4). Con este Dios puede hablar el hombre como con un amigo: «¿Qué Dios hay como tú, que perdona el pecado, que pasa

por alto la rebeldía del resto de su heredad? No persiste por siempre en su ira, porque se complace en la misericordia. Volverá a compadecerse de nosotros, pisará nuestras iniquidades, arrojará al fondo del mar todos nuestros pecados» (Miq 7,18-19). Dios es «delicadeza y amistad». Ésta es la protorrevelación del corazón humano sobre Dios (Éx 34,6; Sal 103,8).

Cabría preguntar: ¿No es unilateral esta imagen de Dios y del hombre? ¿No se debilitan de este modo las duras exigencias que Dios nos hace? ¿No se encubre aún más, mediante la sensibilidad humana, el misterio de Dios? Quien plantee estas preguntas parece ignorar cuán exigente es la amistad en cuanto entrega. Su exigencia definitiva no se expresa en los mandamientos, sino en el amor, que él ha depositado en nuestros corazones (Rom 5,5), que nos impulsa y domina (2Cor 5,14) y del que nada puede separarnos (Rom 8,35-39).

El hombre es un ser que en la amistad de los hombres puede experimentar la presencia de Dios y puede realizar en ella, como testimonio, la esencia de la amistad. Ésta es tal vez la más dura, pero al mismo tiempo la más venturosa de todas las exigencias de nuestra fe: ser testigos de la amistad de Dios en un mundo tan demasiadas veces henchido de odio y por eso tan infeliz.

EL DIOS DEL AMOR HUMANO

El amor humano puede llevar, de una parte, a la plenitud de nuestro ser, pero, de otra, puede convertirse también en la más poderosa tentación de la vida. El destino de uno de los más grandes poetas de Occidente, Dante Alighieri, nos permite comprender que el amor, en su forma humana, alberga en sí una posibilidad de la experiencia de Dios. Hay dos milagros en la edad media: las catedrales góticas de Francia y la *Divina Commedia* de Dante.

El primer impulso en orden a la composición de la obra máxima de Dante se debe sin duda a su decisión de glorificar su amor, su afecto, nunca llevado a su consumación, hacia una mujer, Beatriz. El poeta dedicó a su primer encuentro con ella un pequeño libro, titulado *La Vita Nuova*. «Había ya el luminoso cielo girado casi por novena vez en su órbita desde mi nacimiento, cuando mis ojos contemplaron a la excelsa dueña de mi alma, a quien llamaban Beatriz aquellos que buscaron para ella el más adecuado nombre.» Beatriz murió joven y el amor de Dante quedó para siempre insatisfecho. Amor de niño, pero que de tal modo se apoderó del alma joven de Dante que pudo convertirse en copia del amor de Dios. Tan puro y tan transparente fue este amor que pudo inspirar los más bellos versos que jamás ha producido la poesía occidental. Dante esperó mucho tiempo, hasta que fue capaz de expresar todo cuanto había sentido por aquella pequeña criatura, tras la que brillaba para él el rostro del creador.

El librito *La Vita Nuova* concluye con estas frases: «Acabado este soneto, tuve yo una aparición. En ella vi cosas que suscitaron en mí el anhelo de hundirme en el silencio, de no decir ya nada más sobre la bendita, hasta que pudiera hacerlo dignamente. Y plugo al Señor de la bondad que mi alma pudiera elevarse hasta contemplar la gloria que Beatriz contempla ahora en la transfiguración, el rostro de aquel que alabado sea en toda la eternidad.» Junto con el *Fedón* de Platón, las *Confesiones* de Agustín y los *Pensamientos* de Pascal, *La Vita Nuova* forma parte de aquel grupo de escritos que tienen en sí una indestructible fuerza vital. Lo que sitúa a estos libros en la región de lo imperecedero es la intensidad de su contemplación y la grandiosidad de sus vivencias. La *Vida Nueva* de Dante sólo nos cuenta el encuentro con una niña, pero que tuvo para él tanta verdad y calor que, a todo aquel que está abierto a ello, le permiten experimentar cómo

el amor a una persona puede convertirse en la medida de una auténtica vida creadora.

El mundo de la *Divina Commedia* es el universo del más allá: infierno, purgatorio, cielo.

Dante vino al mundo hace ya más de setecientos años, en mayo de 1265, en Florencia. Murió en el destierro, en Rávena, en septiembre de 1321. Cuando contaba veinte años de edad comenzó a crear una obra tan pluriforme que cuesta esfuerzo creer que haya podido ser producida por el espíritu de un solo y mismo hombre. Al final de su vida surgió la *Divina Commedia*. Todo cuanto escribió antes de ella ha salido del poderoso cosmos de esta obra. De su poesía dijo una vez Dante: «La sacra poesía, en la que han colaborado el cielo y la tierra.»

Las personas de que habla esta poesía son muertos. Pero en el lenguaje del poeta reciben la voz de los vivos. Están transidos de los sufrimientos, las pasiones y las esperanzas de los seres vivientes. Es asombroso el don poético de Dante, que le permite expresar una plenitud cósmica de poderoso aliento, configurarla y hacerla confluir desde todos los puntos hacia la idea central de su poesía. Esta «idea central» dice, en resumen, lo siguiente: el amor humano tiene su origen en Dios. Pero se ha dejado en manos de hombre el camino de regreso. Por encima de cualquier funesto alejamiento de Dios, flota siempre la salvadora esperanza de una vuelta a Dios. La esencia humana está hecha para ascender. Dante describe los aspectos sombríos y luminosos de la existencia. Lo odioso, lo sórdido, lo deforme cobran forma en la *Commedia*, lo mismo que lo bello, lo excelso, lo resplandeciente. En el cambiante contraste de oscuridad y luz va desfilando todo cuanto de humana bajeza y desesperación cabe imaginarse, pero también la última plenitud en el ser de Dios en el cielo. Entretejido en el grandioso tapiz del tiempo, el recuerdo de su joven

amor se le convierte en vivencia de la bondad de Dios y en visión de la profundidad divina como Trinidad.

En el punto culminante de la poesía, en el cielo, Dante encuentra a Beatriz. Dios la envió a su encuentro. Es una mujer viva, que Dante ha amado y que se le envía ahora para su salvación. Pero ella no lleva a cabo esta salvación mediante la acción, sino mediante su propio ser. El poder de Beatriz es el más fuerte de toda la composición poética. Y radica en lo que ella es: belleza, pero tal que presupone todo lo que significan el amor y el conocimiento cristianos, la superación y la madurez. Hay algo en ella en lo que se concentra todo el poder de su esencia y mediante lo cual empuja al ascenso y al éxtasis: su sonrisa. Lo más delicado es lo que posee la más poderosa fuerza.

Dante describe la belleza de Beatriz: «Si cuanto de ella hasta aquí se ha dicho se reuniera todo en una loa, nada sería en comparación con la realidad presente. Pues la belleza que entonces vi no sólo superaba nuestra percepción, sino que creo que sólo su autor puede gozarla. Me doy, pues, por vencido en este paso, mucho más de lo que nunca lo fuera por la naturaleza de su tema autor cómico o trágico; que, como el sol encoge el ojo estremecido, así el recuerdo de su dulce rostro parece separar mi mente de mí mismo. Desde el primer día en que su cara vi en esta vida mortal hasta la visión presente, no se ha interrumpido el fluir de mi cantar; mas conviene ahora desistir de andar poetizando tras su belleza, como hace el artista cuando llega al límite de su arte» (canto XXX del *Paraíso).*

La mujer que «llevó al cielo el espíritu» de Dante, mira ahora hacia lo alto. El poeta mira sus ojos, y descubre en ellos una chispa de fluido fulgor. Entonces reconoce a Dios, rodeado de ángeles y santos. Se llega así a la cumbre de toda la obra poética. Pero es también el pasaje en que expresa de la más impresionante forma la relación de Dios con el

amor humano. En los ojos de un ser amado se refleja Dios.

Esta «revelación de Dios» del amor se realiza en lo más profundo dondequiera se ama con seriedad y sinceridad. Cierto que, en la confusión de la existencia humana, muchas veces es un amor que no se expresa con claridad, pero vive siempre en el más profundo pensamiento del amante. Por eso necesitamos ejemplos como el de Dante, que nos hagan ver claro que todo está contenido en nuestro amor, tantas veces quebradizo. El amor posee la particularidad de la superación, de la ascensión. La entrega a un ser finito es ya de por sí la superación de lo limitado, lleva a lo incondicional. En su amor, el hombre busca un incondicional más allá de todo condicionamiento, al infinito más allá de todo lo finito. En su amor humano busca el hombre a Dios.

EL DIOS DE LA SIMPATÍA

Experimentar en la simpatía creada la presencia de Dios y sentir desde Dios simpatía por los hombres, he aquí la estructura de la dialéctica que domina a los hombres que han conseguido ser amables. La simpatía humana puede ser una revelación de Dios. Tal fue la conmovedora configuración vital de aquel hombre brillante y duramente probado en el que la primitiva Iglesia luchó por llegar a comprenderse a sí misma: el apóstol Pablo. En términos generales, suele hablarse poco sobre la actitud de Pablo frente a la amistad y la simpatía humanas. Se prefieren destacar otros rasgos de su personalidad. Pero cuando leí el bellísimo sermón de John H. Newman: *St. Paul's Gift of Sympathy,* en el que el gran Cardenal califica a Pablo de «amigo de la naturaleza humana», se me hizo patente esta cualidad interna del Apóstol. Me dediqué entonces a buscar los pasajes de sus cartas en los que se reflejara su referencia personal a los hombres. Expongo aquí el resultado de mi búsqueda.

«¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo! Él nos consuela en toda tribulación, hasta el punto de que, mediante esa consolación con la que a nosotros mismos nos consuela Dios, podamos consolar a los que están en toda clase de tribulación» (2Cor 1,3-4). Vemos aquí cómo el alma humana de Pablo se abre a la amistad. En el camino de Damasco se le reveló que la profundidad última de la existencia humana es el mismo Cristo (Act 9,3-4). A este suprapoderoso, al que él llamó «Espíritu» (2Cor 3,17) consagró toda su vida. «Espíritu» significa en Pablo, en este contexto, la realidad misma de Cristo (en su plenitud y gloria). En su vida se produjo una tensión indescriptible: de una parte, deseaba ser «disuelto» en Cristo; pero, de la otra, esta misma experiencia le impulsaba a permanecer al lado de los hombres, sus hermanos: «Me encuentro en esta alternativa: por una parte, aspiro a irme y estar con Cristo lo que, sin duda, sería lo mejor; pero por otra parte, creo que permanecer en la carne es más necesario para vuestro bien. Y confiado precisamente en esto, sé que me quedaré y que estaré con todos vosotros, para vuestro progreso y gozo en la fe» (Flp 1,23-25). Y así, entra Pablo en la angustia de la limitación humana.

Pablo es un hombre enfermo, una naturaleza vulnerable, que trae su tesoro en una vasija de barro (2Cor 7,5). Se siente oprimido por todos los costados, pero no se queja. Sin consejo y sin camino, no desespera (2Cor 4,8). Su manera de hablar es premiosa y poco hábil (2Cor 11,6). Hace el insensato ante los hombres (2Cor 12,11) y además sólo sabe gloriarse de que su fuerza no está en él y sólo se jacta de sus tribulaciones, que le han hecho paciente (Rom 5,3). Habla de este tema repetidas veces: «Vosotros sabéis muy bien cómo me he portado con vosotros todo el tiempo, desde el primer día que puse el pie en Asia, sirviendo al Señor con toda humildad y lágrimas y adversidades» (Act 20,19). O:

«No queremos que ignoréis, hermanos, la tribulación que nos sobrevino en Asia: tan pesadamente y por encima de nuestras fuerzas nos abrumó, que llegamos a perder toda esperanza de vivir» (2Cor 1,8). Y todo esto lo hizo llevado de su bondad, para «confortar los corazones de los discípulos», para que vieran que «por muchas tribulaciones tenemos que pasar para entrar en el reino de Dios» (Act 14,22).

Su despedida de Mileto muestra cuán profundamente se sentía vinculado a sus hermanos: «Dobló sus rodillas con todos ellos, y se puso a orar. Y hubo gran llanto por parte de todos, que, arrojándose a su cuello, lo besaban, sumamente entristecidos, sobre todo por lo que había dicho de que ya no volverían a ver su rostro. Y le iban acompañando hasta el barco» (Act 20,36-37). Por doquier le seguía el sentimiento de una cálida amistad. Sentía especial afecto por su acompañante Tito. A otro de sus amigos, Timoteo, llega a darle consejos dietéticos: «Deja ya de beber sólo agua; toma también un poco de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes achaques» (1Tim 5,23). Hay en los Hechos un pasaje conmovedor, que muestra la gran preocupación de Pablo por un joven que, escuchando un discurso (evidentemente muy aburrido), del apóstol, se durmió y se cayó por la ventana: «Congregados el primer día de la semana para partir el pan, Pablo, que intentaba marchar al día siguiente, se puso a hablarles y alargó la plática hasta la media noche. Había muchas lámparas en la estancia superior donde nos hallábamos reunidos. Y un muchacho que se llamaba Eutiques y estaba sentado sobre la ventana, presa de un profundo sueño al prolongar excesivamente Pablo su discurso, vencido por el sueño, cayó desde el tercer piso abajo y fue recogido muerto. Bajó Pablo, se echó sobre él y tomándolo en brazos dijo: "No os preocupéis. Su alma alienta dentro de él." Subió de nuevo, partió el pan, lo comió, continuó platicando bastante más hasta el alba, y por fin se fue. Se llevaron al

muchacho vivo y quedaron sumamente consolados» (Act 20, 7-12).

Pablo se alegraba mucho cuando recibía visita de amigos (1Cor 16,17), hace recomendaciones en favor de un esclavo cristiano (Carta a Filemón), se entristece cuando algunos le abandonan, como Demas (2Tim 4,10). Se siente feliz cuando le visita un amigo en Roma (2Tim 1,16-17). Al fin, se quedó muy solo. Únicamente el «médico querido» (Col 4,14) permanece a su lado (2Tim 4,11): Lucas.

Conjura una y otra vez a Timoteo a que le visite. Siente que se acerca su fin: «Estoy deseando verte, para llenarme de alegría» (2Tim 1,4). «Haz lo posible por venir antes del invierno» (2Tim 4,21). «Cuando vengas, tráete la capa que dejé en Tróade en casa de Carpo, y los libros, sobre todo los pergaminos» (2Tim 4,13). Lo divino y lo humano se han unido aquí en el alma de un hombre, en una actitud en la que el mismo Pablo ha visto el misterio de la encarnación de Cristo: «La humildad y condescendencia de Cristo» (2Cor 10,1). Su vida fue un ejemplo de conmovedora existencia humana.

Preguntémonos ahora: ¿Por qué el afecto que se siente a una persona puede subsistir incluso después de que dicha persona ha perdido todas sus cualidades? Tal vez la respuesta sea: porque en el afecto humano, dos personas se convierten, en el fondo del ser, en una sola cosa. En toda amistad sinceramente sentida y vivida hay un tercero misterioso, hay presente algo superior y superador de toda pérdida: el ser que hace posible el afecto sin límites de dos seres humanos frágiles, el Tú por antonomasia: Dios. Por eso, según una bella frase de Aristóteles, una amistad que puede llegar a tener fin no ha sido una auténtica amistad. Esta reflexión puede ampliarse perfectamente a la simpatía humana, cuya conmovedora figura hemos contemplado en la persona de Pablo.

Y, llegados aquí, me atrevo a dar una definición del ser humano: el hombre es aquella naturaleza que en la simpatía hacia los demás hombres puede experimentar la presencia de Dios y puede realizar en ella ejemplarmente la amistad. En la simpatía humana se da el lugar en el que el hombre puede abrirse a lo Absoluto y donde el don libre de la gracia puede llevarle a aceptar a un «Mesías todavía desconocido» (Blondel).

EL DIOS DE LOS MISERICORDIOSOS

Son muchas las gentes a quienes no les gusta oír la palabra «misericordia». De ahí que sea hoy importante sondear la profundidad que se oculta tras la expresión «misericordia». Como todas las palabras que apuntan a algo último y definitivo, es de origen religioso. Por eso es de gran utilidad retroceder hasta sus raíces y preguntarnos cuáles son las experiencias humanas que se han ido depositando y condensando en las diversas formaciones verbales a lo largo de milenios de historia religiosa.

En mi libro *El Dios cercano* (Sígueme, Salamanca 1973) he aludido al hecho de que en hebreo, para significar la compasión, se recurre con frecuencia a la palabra *rahamim*. Se trata, evidentemente, del plural de *rehem*, que significa el seno materno. *Rahamim* indica, por tanto, una íntima unión que se sitúa en el ámbito de lo maternal: una unión con un ser desvalido, cuya vida depende enteramente de nosotros. Insinúa aquel afecto que siente una madre frente al fruto de sus entrañas, un amor, pues, que en razón de su misma esencia es delicado y tierno. Calor, proximidad, confianza, comunidad de ser son los conceptos que resuenan en esta palabra.

En el griego del judaísmo tardío y de la primitiva literatura cristiana se emplea muchas veces, para indicar una

misericordia que surge del fondo del ser, la expresión figurada *splagkhna,* que significa el interior del cuerpo, las entrañas. En este vocablo se transparenta una significación similar a la del hebreo *rahamim*. *Splagkhna* indica la entera personalidad humana, en cuanto que es afectada y tocada en el sentido más profundo. En Pablo esta misma palabra se utiliza para indicar la capacidad del hombre de ser afectado por el amor o, simplemente, el hombre en cuanto amante.

La palabra latina misericordia utiliza, para describir la compasión, una imagen ligeramente diferente: el corazón. «Misericordioso» es el que «tiene un corazón para la desgracia, la misericordia y la angustia del otro.» «Corazón», una de las palabras más elementales y más enteramente humanas de todos los vocabularios, significa el centro más protooriginal y más íntimo de una persona, aquella última unidad del ser a partir de la cual se despliega todo cuanto el hombre es y hace. «Corazón» es, pues, tanto compendio y síntesis del hombre concreto como también origen de su acción, de su actitud existencial básica. Indica los sentimientos fundamentales del hombre. «Misericordioso» es aquel que abre el centro más íntimo de su persona a la miseria y al sufrimiento del otro y que realiza esta apertura existencial como sentimiento permanente. Tras esta introducción, un poco prolija, quiero ahora consagrar la atención a un hombre que ha puesto en práctica de manera ejemplar la actitud de la misericordia: Juan de Dios.

Juan de Dios era portugués, pero abandonó su patria en fecha temprana. Casi toda su vida transcurrió en suelo español. Toda aquella época (Juan de Dios nació en 1495, en Montemor, y murió el 8 de marzo de 1550, a los 55 años de edad, en Granada) estuvo agitada por un vivo afán de aventuras. En el decurso de su vida, el afán de aventuras de Juan de Dios fue tomando diversas formas.

La primera parte de su vida fue una «vida perdida». El

apellido de Juan era Ciudad. A la edad de 18 años abandonó su casa paterna. Era evidente que no le importaban gran cosa sus padres. Su madre se sintió tan profundamente afectada por la fuga del muchacho que la aflicción la llevó al sepulcro a las pocas semanas. El padre le esperó aún algunos meses y luego ingresó como hermano lego en un convento franciscano. Al principio, Juan desempeñó en España el oficio de pastor. Su amo le dio el nombre «de Dios», que en aquel tiempo significaba «expósito». Más tarde, pasaron por el lugar reclutadores del ejército y Juan se convirtió en soldado. El arzobispo inglés Alban Goodier escribía en su estudio sobre Juan de Dios: «En su nueva vida perdió toda la fe y la piedad que antes tenía. Arrojó por la borda todos los principios morales.» A raíz de un incidente, un capitán ordenó ahorcar a Juan en el acto. Sólo la intercesión de un superior le salvó la vida. Se enroló de nuevo como soldado, pasó de España a Viena y participó en algunas escaramuzas contra los turcos.

Siguió una época en Tetuán y Gibraltar, donde se ganó la vida como picapedrero y más tarde como buhonero. Y así es como llegó a Granada, donde expuso a la venta sus baratijas, sobre una mesa, a la entrada de la ciudad. En Granada ocurrió su conversión. Estaba predicando en la ciudad el célebre (judío converso) Juan de Ávila. El sermón hirió a Juan de Dios como un rayo y su espíritu fue presa de una gran convulsión. Los asistentes le trasladaron al manicomio. A estas alturas resulta difícil saber si Juan estuvo algún tiempo realmente loco. Por mi parte, creo que un acontecimiento como el vivido por Juan de Dios en Granada a propósito del sermón, puede provocar una fuerte sacudida psíquica y entonces se agitan los abismos del corazón. Al cabo de algún tiempo, Juan de Dios pudo abandonar el manicomio. Dio gracias al director y se marchó, miserablemente vestido.

En el manicomio pudo ver por sí mismo de qué terrible manera eran tratados los pacientes, con qué frecuencia eran golpeados. Y así, comenzó a cuidar por sus propios medios a las personas enfermas. Los primeros pasos fueron tan imperceptibles que no puede fijarse un punto exacto del inicio de su nueva actividad. La gente le entregaba numerosos donativos. Le llegaba dinero, vestidos, pan y carne. Juan de Dios construyó un hospital para los pacientes. En la entrada principal del edificio hizo poner esta inscripción: «Manda el corazón». Se había convertido, así, en cristiano del corazón. Esta inscripción encerraba todo el programa de su vida: misericordia. Juan se cuidaba sobre todo de los enfermos mentales. Sabía que son precisamente estos pacientes los más necesitados de amor. Sustituyendo la habitual y fría impersonalidad, Juan actuaba de hombre a hombre, lejos de todas las consideraciones de organización. El trabajo crecía. Juan ya no podía desempeñarlo por sí solo. Encontró algunos hombres que le ayudaron y que recibieron el nombre de «hermanos de la misericordia». Se afirma que Juan de Dios fue el auténtico fundador de los Hermanos Hospitalarios. Esto es cierto, con la única limitación de que él personalmente se sintió toda su vida terciario de la orden franciscana. De todas formas, puede considerársele fundador de la orden, en el sentido de que fue él quien creó el espacio espiritual para su obra (como fecha de la fundación se da el año 1537). Ludwig Ruland dice de él: «La nueva y salvadora acción de Juan de Dios consistió en que edificó los cuidados a los enfermos sobre el principio de las órdenes mendicantes.»

Al igual que su vida, también su muerte fue solitaria. Se le encontró muerto, hincado de rodillas, en actitud de orar. La comitiva fúnebre del antiguo buhonero parecía la de un príncipe. La veneración popular comenzó inmediatamente después de su muerte. Fue el pueblo el que le proclamó bienaventurado. Ochenta años más tarde, también la Iglesia le

declaraba beato y algún tiempo después seguía la canonización solemne.

Me gustaría poder citar algo de él. Pero, desgraciadamente, sólo han llegado hasta nosotros siete cartas, no muy sustanciosas, en las que no aparece nada citable. Por eso, sólo la simple historia de su vida ha de bastar para estimular a traer al mundo el fuego de Dios, también en el caso de que nosotros mismos hayamos perdido una gran parte de nuestras vidas. También entonces experimentaremos la gracia de Dios y su presencia. El que ayuda a los hombres, el que intenta ser desinteresado y misericordioso, éste tal experimenta ya a Dios en sus actos de misericordia.

EL DIOS DE LA CABALLEROSIDAD

«Caballerosidad», en el sentido de acción y conducta propia del caballero, es un concepto nacido en la edad media, que hoy no goza ya de buen predicamento. Voy a intentar exponer aquí, de la mano de la figura de Bernardo de Claraval, la manera como la «caballerosidad» puede ser lugar de la experiencia de Dios. Bernardo es un santo demasiado grande y demasiado polifacético, de suerte que debemos renunciar aquí a la tentativa de exponer en pocas líneas todos sus aspectos. El lector puede encontrarlos en otras obras.

Aquí sólo intento destacar una característica: su caballerosidad.

Bernardo de Claraval procedía de una familia de la nobleza borgoñona. Nación en Fontaines, el año 1091. Murió en Claraval, el 20 de agosto de 1153. El año 1112 ingresó como monje en el Cister, El año 1115 fundó el monasterio filial de Claraval, del que fue su primer abad. Bernardo elevó su orden a un alto grado de esplendor. Bajo su mandato se

llevaron a cabo numerosas nuevas fundaciones, hasta el punto de que a veces a los cistercienses se les llaman también «bernardos». El santo ejerció una gran influencia sobre los dirigentes políticos y eclesiásticos de su tiempo. Sus predicaciones promovieron e impulsaron la segunda cruzada (1147-1149). La mística de Cristo y la veneración mariana de la edad media están fuertemente marcadas por su contemplación. Fue un severo centinela de la pureza de la fe católica frente a las teorías de Abelardo.

Esta breve descripción de su vida no basta para poner de relieve aquel poderoso elemento en virtud del cual a su época se la llama «el siglo de Bernardo de Claraval». Bernardo fue un gran penitente, un poderoso contemplativo, un hombre que ejerció una influencia determinante en la historia. Todavía hoy día siguen viviendo entre los cristianos algunos rasgos fundamentales de piedad que tienen sus raíces en Bernardo: su amor a Dios, íntimo y que todo lo penetra, su suave veneración de la Madre de Dios, su amor al prójimo, que le convirtió en abogado de los pobres, su mística de la cruz, que para él, como para todo cristiano, es el camino a Dios. A todo esto se añade aún algo esencial: toda su existencia irradió el resplandor de la caballerosidad.

Cuenta la leyenda que las mujeres de Burgundia se sintieron desoladas cuando Bernardo, sus cuatro hermanos y un nutrido grupo de amigos, abandonaron el mundo y se hicieron monjes cistercienses. Debió poseer una irradiante belleza o, para decirlo mejor, lo que en la caballería respondía al concepto de belleza. En él, el arte trovador se hace espiritual; como volvió a ocurrir medio siglo más tarde, bajo forma nueva pero afín, con Francisco de Asís. Pero Bernardo distaba mucho de ser un hombre suave y lírico. Más bien cabría hacerle el reproche de haber manejado con excesivo rigor la espada espiritual. Basta recordar su lucha con Abelardo. Y, con todo, alentaba en él el espíritu de la belleza.

Quisiera, antes de nada, presentar aquí una cita extraída de su actividad como predicador en el monasterio. Se trata de su *Explicación del Cantar de los Cantares*. Habla de aquel ir y venir (de la palabra) del «esposo del alma», que constituye una de las experiencias más extrañas de la mística: «Aunque vino muchas veces a mí, no observé ni una sola vez cómo entró. Noté que estaba allí, puedo recordar que estaba presente, a veces podía incluso presentir su llegada pero nunca pude observar su venida, ni tampoco su marcha. ¿Cómo vino a mí? No entró ciertamente por el ojo, porque no tiene color en sí. Pero tampoco por el oído, porque no tiene sonido. Ni tampoco por la nariz, porque no entra en el aire, sino en el espíritu. ¿Por qué caminos vino, pues, el esposo del alma? ¿O tal vez ni siquiera entró, porque no vino de fuera? Pues no es, en efecto, una cosa del mundo exterior. De otra parte, tampoco vino a mí desde el interior, porque él es bueno, mientras que yo sé que nada bueno hay en mí. Me elevo con el pensamiento por encima de mí, pero he aquí que la palabra se eleva aún más. Excavando e investigando desciendo por debajo de mí, pero ella se encuentra aún en más honda profundidad. Si miraba hacia fuera, comprobaba que estaba más allá de todo cuanto es exterior a mí, si miraba hacia dentro, era aún más interior. Preguntarás entonces en qué conozco yo su presencia. Porque apenas entrada en mi interior, despertaba mi alma adormecida. Movía, despertaba, maravillaba mi corazón, pues éste era duro y pétreo. Así entraba algunas veces la palabra del esposo en mí. Pero nunca indicó su entrada con algunas señales, ni de palabra, ni en figura, ni por escrito. Brevemente ningún movimiento me revelaba su entrada, no se deslizaba en mi interior por pasos. Tan sólo por la movilidad de mi corazón conocía, como he dicho, su divina presencia.»

Esta fina, distinguida y caballeresca actitud de la contemplación, esta discreta reserva en la descripción de proce-

sos casi imperceptibles del alma, podría transformarse en Bernardo en cálida predicación. Con ocasión de la segunda cruzada, que concluyó en ignominioso fracaso, recayó sobre Bernardo la carga principal de anunciarla y promoverla entre los caballeros. En estos sermones se convirtió en figura profética, de fuerza irresistible para sus contemporáneos. Cayó, como un meteoro, en su esfera, les cegó con su brillante resplandor. Y, sin embargo, apenas le comprendían. Como hipnotizados seguían los príncipes sus órdenes y le obedecían los obispos. Sus viajes parecían marchas triunfales, los hombres cubrían la carrera, doblaban las campanas y, en medio de sus manifestaciones jubilosas, el pueblo sentía y recordaba los más grandes días sobre la tierra. Las multitudes se arremolinaban cuando él aparecía, y su presencia suscitaba atronadores aplausos. La veneración que las multitudes le rendían rayaba en divinización. De aquel pálido monje irradiaba una fuerza sin par. Este Bernardo macilento, despreciador de todos los goces de la vida, pero lleno del vivo resplandor de un fuego sagrado, causó en los hombres medievales, totalmente vinculados a las normas de la caballería, una impresión inolvidable. Y, a pesar de ello, Bernardo de Claraval fue siempre humilde.

A esta misma humildad incitó apremiantemente el papa. Ya en el ocaso de su vida escribió el libro *Sobre la meditación*. El escrito estaba dirigido al papa Eugenio III, antiguo discípulo de Bernardo y primer monje cisterciense que ascendió al solio pontificio. Sus páginas son el canto de cisne de Bernardo. Es asombrosa la entereza y libertad con que el santo habla a la conciencia del papa. La osadía de su lenguaje resulta inconcebible para un católico actual. «No podemos negar que habéis sido elevado a un alto lugar. Pero no creo que sea para dominar. Podemos también reconocer que no se nos ha entregado ningún dominio. Para juzgar sobre lo terreno han sido instituidos los reyes y los príncipes. ¿Por

qué actuáis, pues, dentro de los límites de un poder extraño? No es que no tengáis capacidad para ello, sino que es indigno de Vos dedicaros a tales cosas, cuanto os ocupáis de otras superiores. No hay cadenas y venenos que yo tema tanto para vos como la pasión de mandar.» Bernardo de Claraval se sentía realmente como «caballero sin miedo y sin tacha», que no tenía nada que temer ni que ocultar ni siquiera ante los poderosos.

Nosotros vivimos hoy en otro mundo. Nos enfrentamos con otras acciones y otros problemas. También el cristianismo ha cambiado. Pero aquella actitud que encarnó Bernardo de Claraval, aquel inconmovible espíritu de caballero podría ayudarnos a poner, también hoy, el destino de nuestro mundo en las manos soberanas de Dios.

MIEDO

EL DIOS DE LA MELANCOLÍA

También la melancolía puede constituir una posibilidad de la experiencia de Dios. Para explicarlo, traeré aquí algunas frases del escrito autobiográfico de un hombre que tuvo que afrontar las más profundas melancolías. En él, la melancolía fue no sólo un poder que actuó de forma determinante en su pensamiento y en su acción, sino también algo que se convirtió en punto de partida de su tarea moral. Me refiero a Sören Kierkegaard, el gran filósofo y teólogo danés. Pocas veces se encuentran personalidades tan complejas como la suya. Profundo pensamiento filosófico y teológico, crítica, especulación, composiciones poéticas, análisis psicológicos, vivos discursos religiosos, sátiras y ataques y siempre una y otra vez constante interpretación de sí; todo esto se halla entretejido y unido en su vida de escritor. Está, pues, justificado, buscar un punto a partir del cual poder comprender esta pluriforme y complicada totalidad.

Para mí, este punto central se halla en la melancolía o, por mejor decir, en una melancolía vivida y superada. Auténtica melancolía sólo se daba en Kierkegaard cuando tenía que admitir y consentir una profunda irrupción del espíritu, de la persona, del yo, para la que el hombre no cuen-

ta con fuerza suficiente. Ésta es la vivencia de un hombre que nunca acaba de ponerse de acuerdo consigo mismo. ¿Cómo poder superar esta situación? Antes de abordar el tema, voy a citar un corto párrafo de sus *Diarios:*

«La entera existencia me angustia, desde el más pequeño mosquito hasta el misterio de la encarnación; todo me resulta inexplicable, sobre todo yo mismo; toda la existencia me apesta, sobre todo yo mismo. Grande es mi padecimiento, sin límites; nadie lo conoce, fuera de Dios en el cielo, y él no quiere consolarme, fuera de Dios en el cielo, y él no quiere compadecerse. Me sentía maravillosamente bien cuando una mañana me levanté de la cama. El cuerpo había perdido su pesantez terrestre, más aún, parecía como si en realidad no tuviera cuerpo. Toda voz resonaba en mi alma con melódica resonancia. La existencia total estaba como enamorada de mí. Como he dicho, a la una en punto me hallaba yo en lo más alto donde barruntaba lo más supremo. Y, de pronto, algo empezó a escocerme en el ojo izquierdo. No sé qué era, si un pelo de las pestañas, un hililo o una mota de polvo; lo que sí sé es que en aquel instante caí en el más profundo abismo de la desesperación. Mi vida se ha iniciado con una espantosa melancolía, ya desde la más tierna infancia perturbada en su raíz más profunda, una melancolía que durante algún tiempo me precipitó en el pecado. No podía creer que llegara a eliminarse esta miseria radical de mi ser. Y entonces me agarré a lo eterno, felizmente seguro de que de todas formas Dios es el amor, aunque yo tuviera que sufrir durante toda mi vida. Sí, felizmente seguro.»

Meditemos un poco sobre este asombroso texto. Se destaca aquí un rasgo esencial de la existencia humana, la melancolía. Si no me equivoco, no es otra cosa que la experiencia de la grandeza del ser y la simultánea experiencia de la insuficiencia para realizar esta grandeza. El más minúsculo suceso (el escozor de un ojo) puede sacar de quicio la vida

humana. Las personas que están tan magníficamente «dotadas» experimentan el «abismo», una ruptura entre las dos partes. Propiamente hablando, la melancolía es sólo nostalgia. Es la angustia de parto de lo absoluto en una existencia finita. Es la intranquilidad de un hombre obligado a vivir en las cercanías de lo absoluto, que él experimenta por doquier en su pequeña existencia. Felicidad y amenaza a un tiempo. Como hemos dicho, vive en una ruptura hacia los dos lados. Su camino a lo cotidiano está cortado, porque se halla bajo la responsabilidad de una experiencia de lo absoluto y digno de absoluta veneración. Y su camino a lo absoluto está cortado porque se experimenta como esencialmente imperfecto.

Es sencillo hablar de esta melancolía. Pero resulta mucho más difícil enfrentarse con ella. La melancolía, la experiencia de lo que es pesado y grave, de la importancia de la vida, puede desvalorizar muchas cosas vaciar muchas figuras y vigencias, puede convertir muchas cosas en inanes y arrastrar al hombre al vacío y al hastío. Por otra parte, el hombre melancólico tiene la más profunda vinculación con la plenitud de la existencia. Puede ver la clara luminosidad del mundo y oír el pleno acorde del universo. Melancólico es aquel de cuyo ser brota la ola poderosa de la vida y que sabe experimentar el carácter indómito de todo ser. Su existencia es «suprafinita», es decir, «anhelante de infinito». Precisamente en este enriquecimiento del ser siente su propia imposibilidad de realización, un profundo vacío, una tristeza esencial y, por eso, de nuevo, la nostalgia.

Pero la inquietud, la insaciabilidad de su propia existencia es para él la prueba de un otro, más aún, de un otro absoluto. Nos enfrentamos así a la paradoja de que el hombre melancólico sólo puede ser él mismo, sólo puede volver a su propia esencia, al vivir fuera de sí y sobre sí, al experimentar que su plenitud se encuentra precisamente en su in-

capacidad de realizarse. Como es imposible su propia satisfacción, el aquietamiento total de su anhelo, surgen la melancolía y de nuevo el anhelo, la nostalgia unida a la conciencia de que el hombre no puede llegar a cumplir por sí ni siquiera lo que le es propio. Y, sin embargo, tiene que cumplirlo. Y entonces adquiere la certeza de que puede «contar» y debe contar con la gracia de aquel que es amor y misericordia: con Dios. Su existencia total parece ser un poste indicador hacia un Dios que le abraza con amor y misericordia.

Estas personas están vueltas a Dios, incluso en su melancolía. Y justamente en virtud de esta su orientación puede proporcionar fuerza y vida al mundo. Personalmente son tal vez desdichados, pero incluso en esta situación pueden ser muy sencillos, infantilmente simples. Poseen un espíritu singularmente vitalizante, santo y santificador. Viven en un estado que la antigua teología definía con una maravillosa expresión como *fruitio Dei*, «fruición de Dios». Viven en él tal vez sin saberlo, a veces incluso sintiéndose desdichados, acaso sin advertirlo.

¿Sigue siendo posible la alegría en estas existencias? Yo creo que sí. Los santos hablan, y más aún, cantan y se sienten jubilosos y plenos de desbordante alegría en medio de las más espantosas tribulaciones. Francisco de Asís se sentía empujado a tomar dos palos y a tocar con ellos como si fueran el violín y el arco, se veía obligado a bailar y cantar. Francisco Javier, henchido de alegría, lanzaba al aire una manzana, y la volvía a recoger, jugando como un niño, mientras que, carente de todo y atribulado por el fracaso, caminaba por los helados campos invernales del Japón. Sólo experimentamos alegría cuando nos damos. Si uno se ha entregado humildemente a Dios —o, para hablar con términos más concretos—, si se ha gastado en el servicio de sus hermanos y sus hermanas, si ha abandonado el propio yo en

beneficio del prójimo, entonces todo cuanto sufrimos en nosotros mismos, incluida nuestra melancolía, y precisamente ella, carece de valor, se convierte en nadería. O mejor expresado: nadería para nosotros mismos, pero importante y excepcional para el mundo, como experiencia de Dios.

EL DIOS DE LA TRISTEZA

Dios ha acuñado miles y cientos de miles de imágenes de sí en el alma humana. Una de ellas es la tristeza. Un ejemplo viviente de ello es la vida y la obra de Reinhold Schneider. De él ha dicho Walter Nigg: «El pintor Ewald Vetter hizo un retrato de Reinhold Schneider; pintó al poeta cubriéndose el rostro con ambas manos. El cuadro no responde a las concepciones acostumbradas, porque no puede verse el rostro de Reinhold Schneider, que es lo que al parecer más nos hubiera interesado. Quien desee tener ideas claras sobre la fisionomía de Reinhold Schneider no sacará mucho de esta pintura. Y, sin embargo, con su desacostumbrado cuadro, Vetter ha captado lo esencial de Reinhold Schneider. El cuadro muestra el dolor, muestra a un hombre azotado por la desesperación, que oculta entre sus manos un rostro del que brotan las lágrimas a raudales. El retrato presenta al poeta oprimido, anímicamente convulso, desde una raíz mucho más elemental que todas las fotos juntas que con mucha frecuencia no responden a la verdad.»

Voy a citar aquí tan sólo algunos pasajes de la obra de Reinhold Schneider *Winter in Wien* (Invierno en Viena), porque para mí describen de una forma particularmente conmovedora la totalidad de su situación anímica. Durante su estancia en Viena (5 de noviembre de 1957 a 6 de marzo de 1958) sufrió una crisis religiosa de inaudita magnitud. Esta estancia sólo resulta comprensible desde el telón de fondo de un sentimiento de la vida amenazado ya por la enfermedad. «Me

he convertido en un hombre que ha encontrado el vacío. Si quisiera expresar patéticamente, en diálogo con el fenómeno Viena, lo que me ha sucedido durante este invierno, tendría que hablar de un accidente interno, de una irrupción de oscuras aguas en un espacio vacío, es decir, de una irrupción desde lo profundo. No se mira impunemente en sí mismo, en el hombre. Nos enfrentamos al tiempo sin consuelo. En la densa niebla, los carteros, abrumados bajo el peso como bestias de carga, inician malhumorados una nueva semana. Los portadores de malas noticias se inclinan más pesadamente que los de las nuevas. Yo sé que Cristo ha resucitado. Pero mi fuerza vital ha descendido hasta tal extremo que ya no puedo salir de la tumba. No puedo pensar en un Dios tan inmisericorde que despierte a un durmiente mortalmente cansado que yace a sus pies, a un enfermo que se ha dormido definitivamente.»

Quiero precaverme de la tentación de dejar de lado con excesiva rapidez estas oscuras experiencias o de intentar darles una pronta respuesta. Tras ellas se encuentra aquel de quien se dice en Isaías: «Yahveh ha derramado sobre mí el espíritu del vértigo, que suscita en mí todos los temores y las dudas.» Forman ciertamente en nuestra existencia densos lugares de extremo peligro, pero no deberíamos olvidar cuáles son las leyes por las que se rige la gracia en nuestra existencia. «La experiencia enseña» —decía Ignacio de Loyola, un santo dotado de sentido carismático para interpretar nuestra existencia— «que precisamente allí donde se dan las mayores dificultades es donde cabe esperar el mayor fruto». Con este principio no hacía sino aplicar una idea básica de la teología paulina: «Donde aumentó el pecado, más fuerte es el poder de la gracia.» Lo fuerte, lo nuevo y lo poderoso se manifiesta muchas veces sobre todo en la amenazadora experiencia de la oscuridad, de la tristeza e incluso de la desesperación.

A menudo sólo así experimentamos a Dios: Dios se nos presenta como el comienzo, pero que siempre es anterior. Se nos aparece como el último que nunca llega. Empuja a su creación delante de sí. Excavamos a través del mundo para descubrirle. Pero todo cuanto tocamos se deshace inmediatamente. Querríamos encontrar en nuestro cuerpo un punto que contiene, toca, alcanza, forma y vivifica al alma, el espíritu infundido por Dios. Y no encontramos este punto. Sólo encontramos, una y otra vez, cosas corpóreas, aunque sabemos que tenemos un alma. ¡Incluso nuestro amor! Incluso aunque descendamos hasta nuestro más abismal amor, no pasa de ser una minúscula estancia, vacía, y tampoco en ella encontramos a Dios. Dios nos ha enviado profetas, pero sólo hablaban palabras de hombres. Dios ha estado siempre y sólo al fondo de sus obras, distante y al parecer ausente. ¡Incluso nuestro Señor Jesucristo! Si le tocáramos, tocaríamos sólo un cuerpo humano. Si le oyéramos, oiríamos palabras de hombre. La actual descomposición de la imagen del mundo oscurece el rostro de Dios. Los cristianos tendríamos hoy la tarea misional de despertar en los hombres el sentido de la santidad del cosmos. No me queda otra cosa sino limitarme a constatar que durante mucho tiempo la teología se ha hecho culpable de no dar una respuesta a esta necesidad de nuestra existencia. Quien hoy sea capaz de mostrarnos un universo en el que pueda verse sin distorsiones la imagen de Dios, que fuera en cierto modo como el rostro de un Dios amante vuelto hacia nosotros, este tal llevaría a cabo una auténtica acción salvadora de la fe. Pero ¿dónde están los argumentos?

Ya veo aquí un hilo conductor que Dios quiere darnos a través de los sufrimientos de Reinhold Schneider. No basta con bosquejar una interpretación cristiana del mundo. Hay que mostrar además al hombre de hoy, de forma existencial —y tal vez contra toda evidencia—, que el Cristo resucitado

está hoy presente en todas partes, también en nuestra vida concreta. Habría incluso que hacer esencialmente más. Este «más» sería, en primer término, mostrar en nuestra misma vida que en el mundo actual sigue siendo posible la fe en Dios. Y, en segundo lugar, habría que elaborar una teología que muestre al hombre de hoy que el universo y la existencia humana están ya sumergidos en Dios y que la plenitud definitiva se halla ya entre nosotros, en nuestra vida, como realidad concretamente perceptible, como fuerza configuradora de vida.

Sé muy bien, por supuesto, que todo esto no es aún bastante para un hombre triste y sin esperanza. No se puede «convertir» o «redimir» a una persona individual con una simple doctrina. Hay que hacer mucho más. Pero, ¿cómo? acaso intentando, mediante conversación personal, de amigo a amigo, hacerle ver que el Dios del que desespera está realmente cerca de él. Tal vez no tan cerca que le quite la tristeza y la desesperación, pero tal vez mucho más cerca, como aquel que se debería encontrar precisamente en la tristeza y la desesperación. Habría que hablarle, con suma discreción, de un Señor Jesucristo, cuya vida, doctrina y destino finalizaron con el grito: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?»

Hablar, tal vez con voz suave y queda, de cómo en este grito de abandono Jesús ha dado a todos los hombres su proximidad. Que se sintió abandonado por aquel del que declaró una vez que era esencialmente uno con él. Lo hizo para que también nosotros pudiéramos ser uno con él. Llegó hasta las últimas profundidades de la tristeza del ser humano. Jesús tomó partido: el partido de los solitarios, de aquellos que, aparentemente, ya no tienen ninguna esperanza. De acuerdo con esta palabra de Jesús, los llamados «impíos» no son nuestros enemigos, sino que son personas que han vivido en sus propias vidas lo que Jesús padeció en la cruz. Jesús

puede decir a todos los hombres: también yo he pasado por esto y he experimentado, precisamente en esto, que Dios está «aún más próximo a nosotros». A veces tan próximo que ya no podemos verle. En su angustia mortal, Jesús ha dicho una vez más, y ésta definitivamente, su sí a todo cuanto somos los hombres, también a nuestra más extrema tristeza. Y así se hizo para nosotros el «sí de nuestra vida».

Si una persona triste y desesperada llega a comprender esto (y no le será fácil), ha encontrado a un Dios, el Dios de la tristeza, que es para ella aquel Dios al que puede adorar, al que puede experimentar en su existencia. Y entonces un hombre ha encontrado al Dios de su vida.

EL DIOS QUE AMENAZA

No sería acertado decir que las vivencias de amenaza sean las preponderantes en la vida humana. Pero en ocasiones se descubre ante nosotros la miseria de la existencia. Con manos desnudas nos hallamos ante lo espantoso. Pues bien: incluso en tales momentos sigue siendo posible la experiencia de Dios. Me inclinaría incluso a afirmar que son éstos los momentos elegidos de Dios. El hombre es un ser que puede experimentar hasta en la más total amenaza la realidad de un tú absoluto.

Uno de los más poderosos símbolos de este hecho es el destino del profeta Elías. Lo describiremos aquí con rápidas pinceladas. Elías se alza súbitamente —desde una silenciosa oscuridad— hasta ocupar el primer plano. Y entonces una figura de fuego atraviesa la turbulenta confusión de aquella época. De dónde le viene su fuerza, por qué ha sido hecho así, son cosas que ignoramos. Pero una cosa sí sabemos: que estaba lleno de una inmensa vitalidad y que el celo le devoraba. Sus palabras recalcan con fuerza una y otra vez:

«¡Vive Yahveh!». Se lanzó con arrojo al centro de la lucha contra los poderosos, que en la gloria de sus victorias y de su bienestar, vivían en un orgullo endurecido, oprimiendo a los pequeños y desvalidos. Pero el peso principal de su batalla iba dirigida contra aquel «nada» en el que los profetas habían visto la esencia de la idolatría. Los ídolos son mera apariencia, huera exterioridad tras la que sólo hay vacío. Con palabras y hechos fulgurantes combatió Elías esta nada.

Cuando el espíritu venía sobre él, podía correr, hablar, pronunciar palabras poderosas, arrostrar las más extremadas resistencias, amenazar y ponerse del lado de los oprimidos. Hubo también horas tranquilas en su vida, por ejemplo el dulce período de su retiro junto al torrente Kerith. Los cuervos le traían pan por la mañana y carne por la tarde, bebía del agua cristalina del arroyo. Conoció el suave afecto de una mujer desamparada, a la que él había devuelto lo más precioso de su vida. Pero aquella su santa vitalidad estaba amenazada. Cayó sobre él la angustia, ya no tenía el espíritu, estaba rodeado de la más extremada soledad. Se había secado el arroyo de su vida. Y entonces huyó de la amenazante nada, lejos de toda proximidad humana, a la soledad desértica, al desolado yermo de la existencia. Ni siquiera su criado pudo seguirle en esta precipitada marcha al desierto. Todo lo grandioso desapareció de él. Se había quemado y agotado, tanto interna como externamente.

Y entonces se deseó la muerte. Tal vez incluso la buscó, al hundirse, con el último resto de sus fuerzas, en el devastador desierto. Cayó, rendido de cansancio, en un sueño impotente, se despertó, volvió a dormirse bajo la miserable sombra de una retama. Y entonces lo vio claro: la fuga ante la amenaza era una nostalgia, un anhelo de vida, de tranquilidad, de algo definitivo. Este último anhelo (sensibilizado en la figura del ángel) le pone de nuevo en pie y le devuelve

energías para seguir caminando hasta el monte Horeb, hasta Dios. Halla refugio en una de las cuevas de la montaña sagrada.

En la oscuridad, entre las rocas, pregunta a su alma: ¿Qué es lo que buscas realmente, tú, el único sobreviviente de los profetas? ¿Qué es lo que sigues buscando en la vida? Elías ardía en encendido celo por el Dios vivo, y ahora estaba convertido en un fugitivo apartado de todo contacto con los hombres. Pero entonces observa algo insólito: un viento huracanado sacude la montaña, hiende las rocas que ruedan con estruendo. Eso era mi vida, pero no Dios. Cruzan el cielo los relámpagos, la montaña resplandece bajo el fuego. Esto era mi vida, pero no Dios. Todo tiembla y se estremece bajo la violencia de la tempestad. Este temblor fue mi vida, pero no Dios. Y luego —al fin— todo pasa, como sólo pueden cesar súbitamente las tempestades de la mañana. El nubarrón se aclara, amaina el huracán. Elías sale de la oscuridad de la cueva y oye el blando murmullo de una suave brisa, siente su caricia en el rostro. Entonces sucede: éste había sido siempre el anhelo de mi corazón. Esto es lo que yo siempre era, pero que nunca llegó a ser realmente: suavidad, paz, dulce contacto, reservado ser. Entonces cubre Elías su rostro, se envuelve en su manto, porque el misterio está tan cerca que sólo puede presentarse ante él en ciega entrega. Ahora comprende que ya nada le queda sino la suavidad, el silencio en frente. Y para mantener en pie el espíritu en su pueblo, desciende de la montaña, en busca del hombre al que poder transmitir su destino de profeta. Encuentra a Eliseo, que le sigue y no quiere dejarle solo, hasta que comienza a comprender lentamente el misterio de su suavidad. Sin saber qué hacer, andan errantes los dos de un lugar a otro. Los hombres se sienten consternados, presienten el misterio de su llamada y de su rapto al cielo. Elías había cubierto su rostro ante el Dios presentido, es decir, no se atrevió a lo

último y definitivo. Su fuerza no alcanza a contemplar a Dios cara a cara. Y, al fin, se abre paso en él el presentimiento: hay que presentarse ante el último de todo. Lo supremo no puede ser mortal para el hombre. El hombre, tal cual es, ha de poder soportarlo. Eliseo repite por doquier, a los amigos de Elías, que guarden silencio.

El hombre debe venerar en callada paz el lugar donde se cumple lo definitivo del destino. Así, los dos profetas se van hundiendo, silenciosamente, en el desierto. Y, de pronto, una aparición de fuego los separa y Elías es arrebatado a lo alto en un carro ígneo arrastrado por resplandecientes caballos, llevado hacia su destino eterno. Sólo su manto queda sobre la arena del desierto. Del mismo modo súbito con que surgió de lo desconocido y penetró en el escenario de los hombres, se pierde ahora Elías en la región de los signos.

No debemos destruir esta imagen luminosa, su unidad perfecta y acabada, su capacidad significativa, mediante una ulterior interpretación. Tal como hemos narrado aquí esta historia, tiene ya interpretación bastante. Podemos formular ya la protoevidencia que apunta en ella. El hombre está amenazado, no sólo por poderes o aconteceres exteriores, sino —y más aún— por su propio ser humano. En esta universal amenaza se ve el hombre retrotraído a lo esencial de su destino. Pero al mismo tiempo adquiere conciencia de su indestructibilidad. Cuanto más penetra el hombre en este misterio, tanto más fuerte es la paz del ser. A este crecimiento en el estar y ser-en-paz no deben marcársele límites, porque el pacificador mismo se descubre como don creciente y garantía inagotable. Frente al destino humano, se alza un anhelo eternamente creciente y en constante plenitud. Habría que contemplar, en fin, en una unidad, los elementos aquí trabajosamente reunidos, para barruntar la profundidad de la insinuada protoevidencia, a la que el lenguaje humano ha dado el nombre de inmortalidad, como palabra indicadora de la

meta final: aquella visión de lo que se da por gracia y que brota de la universal amenaza, pero que en su carácter de gracia es ya de antemano vida eterna, con cuerpo y alma, inserta en la propia existencia.

El que rehúye su propia amenaza —que en su máxima parte consiste el ayudar a soportar el sufrimiento del hermano— se cierra a sí mismo el camino hacia aquella alegría sobre toda medida que puede desembocar en el grito de júbilo: «¡Hemos encontrado al Mesías!» (Jn 1,41). Y también a la inversa: todo preservar, tolerar y afrontar en silencio este ser y estar-amenazado del hombre puede convertirse en punto de partida de una irrupción hacia el Dios de nuestra vida.

REBELIÓN

EL DIOS DE LA RESIGNACIÓN

En las líneas que siguen voy a referirme a la «resignación» no en el sentido de la «modestia», sino en el de un «plegarse internamente», de un aceptar y adaptarse a un destino inevitable. Y esto puede darse perfectamente la mano con una rebelión interior, y con frecuencia incluso con la desesperación. Quiero explicar, amparándome en un texto de Marie Noël, cómo este hecho puede ser también un lugar del encuentro con Dios. Marie Noël —pseudónimo de la escritora Marie Rouget— nos ha dejado varios libros, en su mayoría de contenido poético. Considero como el más importante de todos ellos el conocido por *Notes Intimes*. Estas *Notes* se extienden por un período de cerca de cuarenta años y parecen exactamente lo que el abad Bremond dijo de ellas: «Bocetos desde el infierno.» La poetisa nació el 16 de febrero de 1883. Su padre era profesor de filosofía en Auxerre. En su vida no ocurrió casi nada, o al menos nada que llamara la atención desde el exterior. Fue una vida insignificante, consagrada a la administración de algunas casas de alquiler casi en ruinas y al cuidado de las personas ancianas y necesitadas de su círculo familiar. «Casi todas las gentes de mi edad y de mi medio han viajado, han visto países y

ciudades, se han encontrado con otras personas, han asistido a los teatros y visitado museos, han escuchado música maravillosa por la que yo siempre sueño: Salzburgo, Mozart, *Las bodas de Fígaro, La flauta mágica*. Pero cuando yo era joven, pasaba domingo tras domingo en la asociación de muchachas y ahora que ya soy vieja, visito desde hace muchos años, todos los domingos, en compañía de mi madre, a mi tía. Llevé una vida retirada, en una buena y honrada casa provinciana, estrechamente enmarcada por deberes, siempre vigilada por gentes mayores, apartada de mi ambiente. Mi único espacio era Dios. En él conquisté yo mi libertad, mis grandes caminos. Allí hice frente a mis montañas y a mis abismos. He viajado como todos los demás y me he expuesto a mis aventuras más que nadie. Pero este Dios mío es a veces terrible. También yo, Dios mío, me he quejado de ti. No te has portado cuidadosamente conmigo. No has vacilado en dejarme sufrir. Has sido un duro maestro. ¿Me has abandonado? ¿Tú también? ¿Me has engañado, pues tu corazón, en el que yo dormía, no es en modo alguno un corazón, un lugar de refugio? Has sido un desconocido para mí, demasiado grande, demasiado oscuro. Y sin embargo, durante años y a través de las dificultades de nuestra unión, tú y yo nos hemos mantenido inseparados. Tú fiel y yo fiel. Tú lo has tolerado todo de mí y yo lo he aceptado todo de ti y hemos mantenido nuestra alianza eterna.»

Se expresan aquí las experiencias de una dolorosa proximidad de Dios. El hombre tiene que poder experimentar a Dios también de esta manera. Estas vivencias nos revelan la dialéctica de lo sacro: cuanto más se acerca Dios al alma, más se aleja su rostro. «Tenía» que venir alguien, que ha «aguantado» totalmente a Dios, para concedernos una cercanía humana a la divinidad. La piedad cristiana sólo puede vivir en un «espacio cristológico». En el rostro humano de Jesucristo suaviza la divinidad su aspecto terrible y se convierte en amistad y encanto. Cristo es «nuestro Salvador ante Dios». Por lo demás, todas las demás intuiciones de Marie Noël apuntan en una dirección: nuestra vida espiritual debe desembocar en una piedad hacia Cristo. El hombre sólo puede soportar a Dios en Jesucristo.

Quien escucha los pensamientos de Marie Noël, que brotaban de la más profunda experiencia, reconoce en ella la exigencia que hace Cristo a nuestra existencia: deberíamos conceder a lo individual, a lo carismático dentro de la Iglesia, más espacio, más amplitud de movimiento, en una palabra, más libertad. Dios se revela al individuo sólo donde y como quiere. El Espíritu Santo actúa —y desde luego en favor de la Iglesia universal— también mediante la iluminación directa de las existencias individuales. Esta dirección de Dios es incalculable, inorganizable, no extorsionable. Por eso, la inquietud dinámica que el mismo Espíritu de Dios *ha insertado en la Iglesia es tan esencial y pertenece tan* enteramente a la Iglesia como el ministerio. Pero, ¿no despertamos nosotros, con nuestra conducta práctica, la impresión de que desearíamos de algún modo excluir del ámbito eclesial lo individual y carismático? Todo lo que no puede organizarse se nos antoja, ya de entrada, sospechoso. Una actitud así no sólo es peligrosa para la Iglesia, sino que entorpece además la libre acción del Espíritu Santo. Por consiguiente, es antieclesial y hostil a lo divino, más aún, es una forma —si me es lícito utilizar esta expresión— de «ateísmo intraeclesiástico».

Si lanzamos una ojeada sobre los caminos seguidos por Marie Noël, vemos en ellos un viacrucis. Ella misma escribió: «Dios mío, los dos hemos sufrido, el uno por el otro. Tú por mi pequeñez, mi debilidad, mi imperfección, mis faltas. Yo por tu grandeza. Pero todo esto no tiene ya ninguna importancia. La única pregunta que queda es ésta: cuál será la primera palabra de la eternidad?» Que todavía hoy día sigan

dándose estas experiencias con Dios, indudablemente insertas en el ámbito de la mística, puede tal vez sorprender a muchos, pero sólo a quienes atribuyan a los fenómenos místicos un carácter raro y fuera de lo habitual que en realidad no tienen. A mi parecer, la mística es uno de los presupuestos indispensables de la vida cristiana, y, más aún, de toda vida. Habría que preguntarse si no se aparta a muchas almas del camino de la mística, por temor o por falsa apreciación de los hechos.

Y más aún: estas noticias demuestran que no les está permitido —cabalmente a los cristianos— ver en Dios sólo al Señor cercano, digno de amor, sino que también está justificado ver en él el misterio estremecedor de lo distante, de algo lejano que además nos rechaza constantemente. La soledad de la fe puede a veces ser terrible. Tal vez habría que experimentar hoy el amor de Dios bajo una forma enteramente nueva: su soberanía y originalidad, su independencia respecto del mundo, su misterio. Este primordial carácter de Dios «cercano y al mismo tiempo lejano» debería marcar, a mi entender, la actitud cristiana del futuro. Cuando nuestra existencia cae en la cercanía de lo absoluto, alcanza al mismo tiempo la cercanía de las más altas posibilidades y de los más extremados peligros.

Quisiera mencionar todavía una última disposición y resignación que Marie Noël afrontó y que tal vez la condujo a la experiencia de Dios: «Señor, tú me has llevado a casa como el esposo a la joven esposa, a una casa que no conoce y que está gobernada por la suegra. Tú me has llevado, para vivir contigo, a la casa de la madre Iglesia. Esta joven esposa tiene que vivir con la suegra y muchas veces las leyes de la suegra son más duras que las del esposo. La suegra manda, a veces, más de lo que debiera. Abusa de su edad, de su experiencia, de su autoridad, del respeto que inspira. Y la pequeña nuera la teme. No se atreve casi ni a respirar a su aire en su presencia. Pero por amor a su esposo, se somete

calladamente. Así, mi Señor y mi Dios, apenas si me atrevo a ser yo misma ante la madre Iglesia. Tengo miedo. Temo sus manos humanas, que son fuertes y duras. Pero por tu amor, Señor, haré todo cuanto ella quiera.»

No tengo, por supuesto, que insistir en la grandeza que se esconde tras este sencillo texto. Más aún, cuánta superación le costó a Marie Noël poder llegar a esta visión. Tal vez este comportamiento sea hoy también el adecuado para muchos cristianos, aunque conduce a un durísimo camino de la experiencia de Dios.

EL HOMBRE DESORIENTADO Y SU DIOS

Son muchos los hombres que viven hoy desorientados. Me he preguntado con frecuencia si esta desorientación no podría ser cabalmente el punto de partida de una experiencia de Dios. En mi propia existencia me he sentido desde siempre dominado por una irresolución casi invencible. Ni siquiera en mi vida intelectual querría «mejorar» el mundo o enseñar a otros. Nunca me ha interesado —prescindiendo de algunos míseros intentos— un sistema de verdad, sino algo radicalmente distinto: el ser y permanecer verdadero, el hacer frente a las verdades de mi propia vida. En este punto, me sentía especialmente cercano a un hombre que muchos cristianos siguen rechazando hoy día: Friedrich Nietzsche. De su vida tienen mis lectores amplia información. En Suiza, en Sils-Maria, escribió una gran parte de su *Así habló Zaratustra*, obra de formidable fuerza y de gran expresión poética. Voy a citar un breve fragmento de este libro, tomado de la cuarta parte, «El encantador»:

«¿Y me torturas tú, que eres un loco,
trituras tú mi orgullo?

Dame amor —¿quién me da aún calor?
¿Quién me da aún amor? —, da cálidas manos,
da brasas del corazón,
dame a mí, el más solitario,
la muerte ¡sí! Séptuple hielo
por el enemigo mismo
por el enemigo enseña a suspirar.
Da, entrega,
crudelísimo enemigo
entrégate a mí.
Entonces huyó él mismo,
mi último único camarada,
mi gran amigo,
mi desconocido,
¡Mi Dios-verdugo!
—¡No! ¡Vuelve,
con todas tus torturas!
al último de todos los solitarios,
¡vuelve atrás!
Todos los arroyos de mis lágrimas
siguen su curso a ti.
Y la última llama de mi corazón
brilla hacia ti.
¡Oh, vuelve atrás,
mi Dios desconocido! ¡Mi dolor! ¡Mi última felicidad!»

He aquí la conclusión de un extraño relato. A pesar de todo, a pesar de toda la rebelión y la resistencia, el hombre dice «sí», dice «¡vuelve!» Todos los «arroyos de lágrimas» del hombre fluyen hacia el desconocido, hacia Dios. La «última llama del corazón» brilla hacia él. Pero, además, se barrunta ya que Dios es su «última felicidad». No es mi intención presentar este texto como fundamento de la interpretación de la obra de Nietzsche, pero sí indicar que un

hombre, incluso en su más extrema desorientación y a veces desde malos pensamientos, puede tener arranques en los que se siente totalmente cerca de Dios, en los que encuentre a Dios.

Quisiera, a este propósito, plantear una extraña pregunta: Al fin Nietzsche se dirige a Dios: «¡Mi dolor! ¡Mi última felicidad!» ¿Es posible experimentar a Dios a un mismo tiempo como dolor y como felicidad? Tiene una gran importancia dar una respuesta a esta pregunta, sobre todo porque respecto de Dios solemos estar desgarrados entre estos dos extremos. Para mostrar la posibilidad de esta experiencia de Dios, voy a comenzar por exponer dos series de ideas.

Primero: Desde Cristo. Cristo vivió en la «visión del Padre». Hay teólogos para quienes esta contemplación había sido «beatificante». Pero, a cuanto se me alcanza, esta opinión no es correcta. ¿Cómo poder explicar, en efecto, la soledad de Cristo, su abandono de Dios, su agonía y su sudor de sangre? Precisamente en el hecho de que Cristo ha contemplado al Padre, ha experimentado su cercanía y al mismo tiempo ha vivido la experiencia de estar entregado al sufrimiento, a la angustia, a la incoherencia de nuestro mundo, precisamente por este hecho fue tan auténtico, más aún, tan inhumano su sufrimiento. Vivir la proximidad de Dios y estar al mismo tiempo expuesto a la angustia, ésta fue la pasión de Cristo. No fue, pues, una «contemplación beatificante» lo que aconteció en Cristo. Se sintió radicalmente cercano a Dios y al mismo tiempo totalmente separado de él.

Segundo: Desde nuestra vida. También nuestra propia vida resultaría incomprensible sin nostalgia. Ernst Bloch ha expresado muy acertadamente esta estructura de la existencia humana en su libro *Das prinzip Hoffnung*. Maréchal y Blondel la elevaron incluso a la categoría de fundamento de su especulación filosófica. Afirmaban: Sólo en cuanto que el

hombre tiende ya de entrada a algo inalcanzable por las fuerzas humanas —llamándolo por su propio nombre, a Dios— surgen en él la conciencia, el saber y la voluntad. El desafío debe ser realmente muy grande, inalcanzable, si la realidad ha de ofrecer al menos una pequeña parte de lo que le sirve de fundamento. Sin nostalgia, sin anhelo, la existencia humana se recorta y empequeñece. Y sin nostalgia de Cristo se empequeñece y recorta la vida cristiana.

Como cristiano, puedo y debo estar agradecido a Friedrich Nietzsche, a quien santa Teresa de Lisieux llamaba su «pequeño hermano enfermo», por haberme proporcionado el texto arriba transcrito. Tal vez podría añadir aún a mis lectores algo a título enteramente personal. La experiencia de que lo opuesto y lo separado —amor y odio, alegría y tristeza, vida y muerte, decisión e inseguridad y tantas otras cosas— puedan coexistir, unas juntas a otras y en estrecha unión en nuestra *vida, ha oprimido muchas veces mi existencia. Mano a mano* con esta vivencia, se abría ante mi vida una gran soledad. Pero debo confesar que esta perspectiva no sólo es limitada, sino limitadora. Y, sin embargo, han sido precisamente estas experiencias las que me han llevado a otros hombres con una actitud de ánimo pronta al encuentro y a la búsqueda en la angustia interior.

Es cabalmente esta búsqueda la que nos puede llevar a la experiencia de Dios, al encontrar personas que nos escuchan, que sin pretender darnos lecciones nos pueden ayudar a comprender que en nuestro mundo todavía se da algo superior a la amistad, a saber, el afecto desinteresado. Por eso he pedido siempre a los sacerdotes que no presionen a los hombres, que no les obliguen a aceptar sus propios puntos de vista sino que, sobre todo al principio, se limiten a escucharlos sin reservas ni reticencias. De este modo se les conduce de un modo mucho más rápido y por el camino recto hacia Dios, tal vez a un Dios que no se acomoda a las categorías

de nuestra teología, pero que de todas formas es Dios cabalmente para estos hombres. Dar un buen consejo al desorientado puede consistir a veces en dejarlo en su desorientación. Y ello con la seguridad de que esta misma desorientación puede ser para él un lugar del encuentro con Dios.

EL DIOS DEL TÉRMINO MEDIO

Quisiera referirme aquí a la experiencia de Dios de un hombre que con gran frecuencia ha despertado mucha irritación, ya por la simple razón de que quiso fomentar la paz desde los dos frentes: su nombre es Erasmo de Rotterdam. Fue un hombre de paz y precisamente por ello un hombre del término medio. En su escrito *Lamentación de la paz* escribió unas líneas a propósito del padrenuestro de los soldados. Es el lenguaje de un hombre tan penetrado y dominado por la idea de la paz que puede atreverse incluso a utilizar unas expresiones muy poco pacíficas:

«¿Cómo puede un soldado rezar el padrenuestro en el servicio religioso de campaña? ¡Bocaza desvergonzada! ¿Te atreves a invocar a Dios como Padre, mientras pones el cuchillo en la garganta de tu hermano? Santificado sea tu nombre. ¿Qué otro modo de hundir el nombre de Dios más profundamente en el fango que mediante altercados mutuos? Venga a nosotros tu reino. ¿Así rezas, y sabes al mismo tiempo levantar el reino de tu violencia sobre torrentes de sangre? Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. Dios quiere la paz. Pero ¿no estás tú haciendo preparativos para la guerra? Pides al Padre de todos el pan de cada día. Pero, ¿no quemas e incendias los sembrados de tus hermanos, porque prefieres quedarte en la miseria, antes que consentir que ellos obtengan algún provecho de sus campos? ¿Cómo te atreves a pedir: perdónanos nuestras deudas, mientras estás

maquinando el asesinato de tu hermano? Quieres, mediante la oración, alejar de ti el peligro de la tentación; pero, ¿no estás preparando trampas contra tu hermano, a riesgo de tu propia vida? ¿No estás pidiendo verte libre del mal que estas preparando para tu hermano mediante las más vergonzosas maquinaciones?»

Precisamente en este punto querría penetrar más a fondo en el espíritu de Erasmo. No era un pacifista en el sentido actual de la palabra. ¡Era mucho más! Era un intermediario de lo que, si puedo expresarlo así, llamaría «diálogo con el enemigo». Para esto se requiere mucha paciencia. Y Erasmo lo sabía. La paciencia lo es todo. Se necesitan siempre amplios espacios temporales, hasta que se entabla el «diálogo con el enemigo». No puede pedirse a los hombres que de la noche a la mañana se encuentren a gusto en una sociedad abierta, en el diverso modo de ser del interlocutor y enemigo. Erasmo advertía bien qué infinitamente difícil es el diálogo que proponía. Pero confiado en el poder del espíritu, se configuraba en él un optimismo que es la fuerza básica del abierto humanismo erasmiano. El optimismo es, según él, la virtud de los piadosos; con él hacen frente, alentados por una confianza invencible, a los fracasos cotidianos, a las interrupciones de diálogos apenas iniciados e incluso a las frustraciones de la propia existencia.

Su diálogo —por poner un ejemplo— entre Roma y los reformadores estaba condenado al fracaso. Roma de una parte y los reformadores de otra le pidieron su consejo, pero en ninguno de los dos bandos tuvo, por desgracia, éxito. En enero de 1523 el papa Adriano VI le dirigió una carta apremiante, en la que solicitaba su opinión sobre la conducta a seguir en la tormenta que se avecinaba. Erasmo escribió a toda prisa una carta de respuesta al pontífice, que concluía con estas palabras: «Ahora Su Santidad me preguntará: ¿qué es lo que debe cambiarse? Para poder dar consejos sobre esta

pregunta deben llamarse de todas y cada una de las regiones hombres irreprensibles, dignos, bien vistos y desapasionados con cuyo juicio...» Aquí concluye la carta, a mitad de frase. Pero, aun interrumpida, por esta frase podemos ya colegir qué clase de reforma de la Iglesia y qué acciones de Roma tenía Erasmo en la mente. Todavía aquel mismo año de 1523 escribía a un amigo: «He dado por escrito mi consejo al papa. Ahora me alejo de la disputa y me retiro a cosas más apacibles. Cuando escribo paráfrasis (explicaciones de la Biblia) creo que estoy haciendo mi mejor tarea y nadie puede darse por ofendido.»

Terminó también de forma muy trágica la amistad de Erasmo con Lutero, que al principio parecía ser completamente positiva. Me parece importante una carta que escribió sobre este asunto: «Pido a Cristo, nuestro Señor, que apacigüe un poco el estilo y el alma del Lutero, para que sea de provecho a la piedad evangélica. Entre sus enemigos veo yo a muchos que aman más al mundo que a Cristo. Indudablemente, hay pecados en las dos partes. Desearía que Lutero se apartara durante algún tiempo de estas luchas para que pudiera trabajar en favor del evangelio sin apasionamiento. Ahora él es todo odio contra mí, lo que también le perjudica mucho. No es bueno decir todas las verdades y, sobre todo, no en cualquier momento. Pero es importante el modo y manera como se dicen.» Hay, en esta situación, una misteriosa tragedia: Los dos bandos veían en Erasmo un enemigo, aunque era tal vez la única persona que hubiera podido conciliarlos entre sí.

Por doquier en las obras de Erasmo, pero sobre todo en sus cartas, descubro una misma postura: permanecer activo entre los dos frentes y aguantar firme en su papel de intermediario. A Erasmo le gustó siempre vivir cerca de las fronteras, de suerte que en caso de apuro pudiera pasar de una a otra en pocas horas. En el fondo, llevó la vida de un fugi-

tivo. No quiso echar raíces permanentes en ninguna parte, tal vez con la excepción de Inglaterra que, por lo demás, y en razón de su situación geográfica, era algo «apartado», «situado entre las otras partes». Nunca hasta entonces había dispuesto Europa de una élite tan poderosa de hombres cultivados y preocupados por la cultura. Las universidades, los grandes editores, los libreros y sus colaboradores reunían en torno a sí a sabios de excepcional capacidad. En una Europa más grande, en una Iglesia más espaciosa, todos ellos hubieran tenido su puesto. Pero los espíritus y los ánimos no estaban aún maduros para reconocer la benemérita acción de los propugnadores de la paz. Todos estos «hombres del tercer poder», situados entre los dos frentes, los hombres de la gran reconciliación, *sólo triunfan en su fracaso*. Todos ellos mueren agotados y desbordados. A su muerte solía seguir casi siempre la puesta en el índice, después que la denuncia, el odio y la burla les había azotado a todos ellos durante su vida. Pero de su herencia vive hoy Europa.

Si he intentado describir aquí la existencia histórica de Erasmo — aunque sólo he mencionado una parte mínima de su biografía, pero acaso la que con mayor frecuencia se pasa por alto — debo ahora añadir que a través de sus esfuerzos por establecer la paz llegó a encontrar a Dios. Cuando ya no vio ninguna salida, se refugió en Cristo, en un hombre que dijo de sí mismo que era nuestro «camino». Ésta fue su última y más profunda sabiduría, la filosofía de Cristo: «En primer lugar, hay que saber lo que Cristo ha enseñado y después hay que vivirlo. No creo, en efecto, que un cristiano pueda pensar que es tal porque discute con gran agudeza sobre todos los problemas escolásticos, sino porque conserva y presenta la doctrina y la vida de Cristo. Si un hombre de piadosos sentimientos filosofa, más orando que argumentando, más atento a la renovación que a las armas intelectuales de la mente, este tal experimentará que en Cristo está contenido todo cuanto atañe a la felicidad humana. Los evangelios te muestran a un Señor que habla y sana, muere y resucita y finalmente te lo hacen de tal modo presente que le verías menos si lo tuvieras delante de tus ojos.»

Esta experiencia de Dios de los hombres dispuestos a la paz no es fácil. Una cosa debemos tener bien presente: estos hombres del tercer poder no tuvieron éxito. Fueron triturados entre las dos piedras de molino. Fueron ciertamente conocidos y hasta venerados, pero su auténtica grandeza de espíritu sólo ha llegado a apreciarse hoy día, en una época de máximos enfrentamientos. Y con ello también acaso se ha descubierto su Dios, que debería ser también Dios nuestro.

ADMIRACIÓN

EL DIOS DE LA AVENTURA

En las «historias religiosas» que llamamos leyendas surge desde la inconsciencia del alma una imagen que refleja la realidad que anida en ella. Llevan en sí mismas una intuición en la que todo hombre, incluso el más simple, queda involuntariamente prendido en la evidencia de la naturaleza de esta alma. Contienen una verdad interior, una figura universal del ser humano en sí mismo considerado. No son narraciones vinculadas a la historia. Los datos históricos, cuando los ofrecen, carecen de importancia y en la mayoría de los casos son, además, falsos. No narran una «historia», sino «la» historia del alma del hombre. Me he propuesto aquí trazar, de la mano de cinco de las más bellas leyendas del cristianismo, cinco figuras del encuentro con Dios. Comenzaremos por el encuentro con Dios en la aventura.

He elegido, como primera de estas leyendas, la llamada «narración de peregrinantes». Se cuenta la misma historia en la vida de varios santos, algunos inventados y otros históricos. De la leyenda de san Plácido existe un antiquísimo documento oriental, luego dos redacciones griegas, de las que derivan a su vez una versión latina amplia y otra más resumida, ambas del siglo X. Éstas, por su parte, constituyeron la base

de partida de nuevas narraciones en las lenguas populares. La última modificación de la leyenda se produce en el siglo XI, al ser aplicada a san Huberto, conde de Aquitania y más tarde obispo de Tongres. Sobre la base de esta leyenda, la baja edad media veneró a san Huberto como patrono de los cazadores y guardas forestales. Intento reproducir aquí la narración en una de sus redacciones más originales, esto es, la leyenda de san Plácido.

El general romano Plácido, héroe de numerosas batallas y joven ídolo de sus numerosos veteranos, se despertó una mañana de primavera y aspiró el suave perfume que exhalaba la tierra, el aroma del bosque y el rumor de la selva en que a la sazón se encontraba. Ningún preocupado pensamiento importunaba aquel día a Plácido. Él era el más afamado general de Trajano. Reinaba la paz. Era primavera y delante de su campamento se extendían millas de bosque, abundante en caza. Lleno de gozo, Plácido hizo sonar su cuerno y se vistió a toda prisa. Algunos de sus camaradas oyeron el sonido del cuerno y se apresuraron a seguir al general. Era una comitiva agradable, que reía en voz alta, la que penetró desde la llanura en el oscuro bosque. Roncas voces de hombres, claros ladridos de perros, los tonos puros de los cuernos y el pesado golpear de los cascos sobre el blando suelo rompían la suave calma del incipiente día.

De pronto, aparece un ciervo y la cacería comienza. Caballos y perros se lanzan impetuosamente hacia adelante, ebrios del placer de la caza. Suenan voces detrás de Plácido. Ante él, vuelan las aves desde las ramas y todo género de animales de pelo corren sobre el terreno musgoso. Pero Plácido no mira a su alrededor. Su propia jauría corre delante de él, se lanza a través de los matorrales y cruza los rápidos arroyos. Plácido se esfuerza en seguirla. Sólo de vez en cuando puede ver la pieza perseguida, que desaparece una y otra vez de su vista. Pero el general podía fiarse del olfato de sus perros.

Ya era incapaz de precisar cuánto tiempo cabalgó así, ojos y oídos abiertos, con todos sus sentidos alerta. De pronto, el silencio le rodea. Se da cuenta de que está completamente solo.

No oye las voces de sus amigos, no llega ni un solo rumor de la jauría, de los caballos ni de los cuernos de caza. Ningún animal espía con brillantes ojos bajo los matorrales. Ningún aleteo agita las ramas sobre su cabeza. Plácido está apartado de hombres y animales, hundido en lo más profundo del bosque. Ya otras veces había perdido a sus amigos, pero siempre había demostrado ser capaz de matar por sí solo al ciervo y regresar al campamento llevando como trofeo su cornamenta. Sin embargo, la región en que ahora cabalga es totalmente diferente. Desconoce los caminos. Se adentra en un valle solitario, moteado de grises bloques de roca. Y entonces, directamente en frente de él, contempla su presa.

Era el más poderoso y magnífico ciervo que jamás había visto. Se movía, sin prisa y sin temor, entre las rocas. El caballo de Plácido caminó lentamente a su encuentro. También los perros avanzaron cuatelosamente hacia él, nariz por tierra, y se detuvieron: el ciervo se había parado y miraba derechamente al cazador. Estaba inmóvil como un árbol. De pronto, toda la figura se iluminó con vivo resplandor y entre sus poderosos cuernos fulguró una cruz. Resonó una voz: «Yo soy Jesús, a quien tú buscas sin saberlo.»

Los perros escondían las cabezas entre las patas, el caballo dobló su testuz y Plácido desmontó. Se arrodilló y se arrojó al suelo, rostro en tierra. Cuando volvió a alzar su mirada, el santo ciervo había desaparecido y ya nadie volvió a verlo jamás. Plácido volvió a montar y regresó al campamento. La cacería, la aventura habían pasado ya para él. Se hizo bautizar, recibió el nombre de Eustasio y poco después moría mátir.

Hasta aquí la leyenda. Es una imagen o un símbolo del hombre a la busca de Dios. En ella se describe el encuentro de Dios bajo la forma de una aventura, es decir, como un suceso incalculable, contrario a todas las predicciones y todos los presentimientos. Dios es una aventura. Arranca al hombre de su vida acostumbrada, trabajosamente asegurada, montada con todas las comodidades. Lejos de todo ser viviente. Hasta el solitario valle, donde se desconocen los caminos, allí donde, por un instante, Él brilla fulgurante ante los ojos del hombre. Tampoco hay amigos cercanos. El cazador se encuentra solo ante lo inefable. ¿No hay aquí una verdadera y conmovedora imagen de lo que sucede una y otra vez entre el hombre y Dios?

¿Cómo poder llegar hasta el rostro de Dios? No hay rutas marcadas sobre el mapa de carreteras del espíritu, que no hay más que seguir. Tampoco hay una enseñanza que se pueda aprender en la escuela, ningún procedimiento y, estrictamente hablando, tampoco hay indicaciones ni formularios con los que poder calcular de antemano el éxito. Ni siquiera los más detallados programas de ejercicios de oración, de fórmulas de piedad, de lecturas y meditaciones fielmente seguidas, llevan necesariamente y por sí mismas a la presencia de Dios. Dios sigue siendo siempre una aventura, de la que no se sabe cómo acabará.

Hay personas que rezan larga y fervorosamente, pero que nunca han sentido en el fondo del alma el estremecimiento de Dios, en las que nunca ha estallado el éxtasis y el júbilo, que nunca han sufrido por Dios y sobre Dios. Dios da su gracia a los hombres donde y cuando le place. Sólo por gracia, sin motivo. El hombre debería intentar comprender vitalmente esta libertad insondable de Dios, distanciado de todo porqué. Debería esforzarse por rastrear aquello radical que reduce a la impotencia, pero que también es fulgente y amistoso, que se esconde tras las palabras de la carta a los Romanos: «Tendré misericordia de quien tengo misericordia

y me compadeceré de quien me compadezco. No depende, pues, del querer o del correr, sino del Dios misericordioso.» Nada se le da al hombre que le sea debido como por derecho humano, sino que por compasión y misericordia le da Dios cuanto le da. Esto es lo que hace auténtica la misericordia que le adviene y lo que hace poderosa y adorable esta compasión, como fundamento de nuestra esperanza de que es una compasión y una misericordia total y absolutamente de Dios, es decir, absolutamente libre e incondicionada, fundamentada en sí y movida desde sí misma.

Esta experiencia de Dios debería ganar cada vez mayor poder en el mundo de vivencias del hombre actual, si es que el Dios experimentado ha de ser realmente superior a todo el mundo.

EL HOMBRE PORTADOR DE DIOS

En la leyenda de san Plácido se nos describía la búsqueda de Dios como una aventura. Preguntemos ahora: ¿Quién es este Dios cuya búsqueda constituye uno de los elementos determinantes de la existencia humana? Tenemos una respuesta concreta a esta pregunta en otra leyenda, la de san Cristóbal. Este Dios es Jesucristo, el Señor resucitado. Nuestra relación con él se explica en el mundo de las leyendas cristianas, es decir, en aquellas descripciones esenciales en las que el alma cristiana expresa de forma irrefleja su propia realidad, mediante el motivo de llevar a Cristo. Este motivo halló su forma definitiva en la leyenda de san Cristóbal, nombre que significa precisamente «portador de Cristo».

El martirio de un santo llamado Cristóbal cuenta con buenos testimonios históricos, aunque sin datos cronológicos precisos. A este santo se le dedicó una iglesia en Calcedonia, el año 452. El martirologio de san Jerónimo sitúa el lugar

de su martirio en la ciudad de Samon, en Siria. En el siglo X su historia sufrió una reinterpretación etimológica. En Walter de Speyer el santo aparece bajo la conocida figura de portador de Cristo. La leyenda áurea de Jacobus a Voragine (siglo XIII) pone ya este motivo de portar a Cristo en el primer plano. Al mismo tiempo, la leyenda se enriquece con ideas tomadas de la concepción feudal germánica y adquiere una inequívoca coloración nórdica. Según esta concepción voy a exponer aquí la leyenda de san Cristóbal.

Dos siglos después del nacimiento de nuestro Señor, vivía en Samon un hombre que no había oído hablar de Cristo. Tenía una estatura gigantesca. Era un mocetón rudo e inculto, con un corazón de niño. Sólo quería servir al hombre más fuerte, así que un buen día empaquetó sus escasas pertenencias y se puso en camino para buscarle. Se detenía de vez en cuando en su camino y preguntaba quién era el hombre más poderoso. Todos le daban la misma respuesta: el hombre más poderoso es el rey.

Finalmente, llegó el gigante a la ciudad del rey y cuando se presentó ante el palacio, allí estaba el rey, rodeado de magnífico esplendor. «¿Quién eres tú, extranjero?» preguntó el rey. El gigante replicó: «¿Eres tú el rey?» — «Lo soy.» Entonces dijo el gigante: «Sé tú mi señor, estoy dispuesto a seguirte adonde quiera que vayas.» Los días siguientes, siguió al rey a todas partes. Y el rey estaba muy contento de tenerle a su servicio, pues ningún otro rey podía gloriarse de tener un servidor tan fuerte y tan leal. Un día, cuando recorrían las calles de la ciudad, oyeron discutir a dos hombres. Uno de ellos estaba injuriando al otro y le deseaba que el diablo se lo llevara. Entonces el rey se santiguó aterrado. «¿Por qué haces eso?», preguntó el gigante. «Es bueno hacerlo, cuando se oye ese nombre», dijo el rey. — «¿El nombre del diablo?» — «¡Cállate!», dijo el rey en voz baja; luego se apartó y volvió a santiguarse. «Adiós, mi rey», dijo el gigante.

«¿Dónde vas?» — «Busco a aquel a quien tú temes, porque debe ser más fuerte que tú.» Y el gigante se marchó, con lágrimas en los ojos.

De nuevo comenzó a preguntar a la gente por el diablo, pero todo el mundo se apartaba y corría al oír el nombre. El gigante no lo comprendía. Pero no tuvo que buscar mucho tiempo. En un solitario camino se le apareció el diablo en su sombría magnificencia y el simple gigante preguntó: «¿Eres tú el diablo?» — «Lo soy.» Entonces el gigante le dijo: «Sé tú mi señor.» Satanás asintió y de nuevo tuvo el gigante a quien servir. Pero a no tardar mucho vio que su nuevo señor se detenía aterrado. «Tenemos que tomar otro camino», dijo con voz agitada. «¿Por qué tenemos que hacerlo?» — «Por eso». Satanás señalaba una sencilla cruz de madera que había al borde del camino. El gigante la miró y no vio en ella nada espantoso, sino sólo la figura de un pobre hombre desnudo. Cuando se dio la vuelta, el demonio había desaparecido, y aunque el gigante le buscó mucho tiempo, ya no le descubrió nunca más. Observó entonces que la figura de la cruz tenía una corona. Entonces pensó entre sí: Si éste es más fuerte que el que acaba de desaparecer, éste es el rey al que quiero servir. Y entonces se puso a buscar a su Dios, aunque sin saberlo. Al cabo de algún tiempo llegó ante un ancho río de poderosa corriente. En la otra orilla había un anacoreta arrodillado delante de su cabaña.

El gigante vadeó el río. El ermitaño había acabado la oración y le observaba. El piadoso varón le preguntó: «¿Qué te trae aquí?» — «Busco al rey que es más poderoso que el diablo.» Su mirada cayó en la cruz ante la cual el anacoreta había orado. Entonces exclamó: «¡Éste es el hombre!» — «Éste es Cristo, el Salvador, al que tu buscas.» — «¿Cómo puedo encontrarle?» — «Arrodíllate y reza.» Pero el anacoreta comprendió que la oración no ayudaría mucho al gigante. Y sin embargo aquellos ojos suplicantes parecían pedir su

ayuda. «Algún día aprenderás a orar. Mientras tanto, quédate conmigo. Hay demasiado trabajo para un solo barquero. La corriente es turbulenta y los caminantes que llegan al vado tienen muchas veces que dar un rodeo.» — «No tendrán que hacerlo más», afirmó el gigante, muy contento, y se puso inmediatamente al trabajo. Se sentía muy satisfecho de poder emplear sus fuerzas. Pero, al mismo tiempo, se sentía desdichado, porque a todos servía, menos al que buscaba.

Una tarde estaba ya a punto de retirarse a dormir, porque dado lo avanzado de la hora no esperaba que llegaran ya viandantes, cuando oyó una clara voz que llamaba: «¡Barquero! ¡Barquero!» El gigante se dirigió al vado. Había allí un niño. Nunca hasta entonces había visto una criatura tan luminosa y encantadora. «Estoy solo. ¿Cómo podré llegar a la otra orilla, barquero?», preguntó el niño. «Te llevaré sobre mis hombros.» «¿No seré demasiado pesado para ti, barquero?» Entonces el gigante levantó al niño en alto, como si fuera una pluma, se lo puso sobre los hombros, tomó su bastón y comenzó a caminar a través de las oscuras aguas, sin siquiera notar el peso que llevaba. Pero aún no había recorrido la cuarta parte del camino, cuando dijo: «Niño, pesas mucho más de lo que yo pensaba.» A mitad de la corriente, tuvo que limpiarse la frente, empapada de sudor: «Niño, ¿eres tú tan pesado, o es que yo soy tan débil?» Y siguió avanzando penosamente, apoyado en su bastón. Cuando ya había dejado a sus espaldas las tres cuartas partes del ancho río, se detuvo y gimió: «Niño, me parece que llevo el mundo entero sobre los hombros.» Creía que se le iban a romper las costillas antes de alcanzar la meta. La última cuarta parte del trayecto le pareció mucho más larga que el camino que ya había dejado atrás. Tenía que esforzarse con denuedo a cada nuevo paso. Por fin, alcanzó la orilla y depositó al niño con suavidad en el suelo. Completamente extenuado, se tendió sobre la hierba. Entonces, oyó al niño que

decía: «Cristóbal, has llevado al mundo sobre tus espaldas. Yo creé el mundo, yo redimí el mundo, yo llevo los pecados del mundo.» Cuando se volvió para mirar, el niño había desaparecido. Ahora sabía a quién debía su nombre y a quién había transportado a través del río. Posó sus labios sobre el lugar en que había estado el niño y exclamó: «¡Sé tú mi Señor!»

Un hombre sale de sí mismo y encuentra la plenitud ilimitada de sus anhelos. Esta plenitud acontece a través de una persona concreta, palpable, «portátil», Jesús de Nazaret, ante el que es preciso caer de rodillas. No, pues, a través de una doctrina ni de una iluminación interior. Puede oprimirse con los labios el lugar en que esta persona estuvo. Pero también es posible que esta experiencia aumente hasta dar en lo funesto y opresivo. Porque, efectivamente, al llevar al Señor Jesús, el cristiano lleva en su interior al universo todo. También el hombre actual puede llegar al encuentro con Cristo. Pero debe siempre dar muestras de aquella humildad que se declara pronta a servir al que es el mayor de todos.

EL HOMBRE COMO DON DE DIOS

De la mano de algunas leyendas hemos analizado hasta ahora dos dimensiones del ser humano: el hombre buscador de Dios y el hombre portador de Dios. Vamos a examinar ahora la tercera dimensión: el testimonio de Dios. Se trata en realidad, también aquí, de la figura de nuestro buscador y portador de Dios, sólo que vuelta a los hombres con quienes convive, una figura que siempre —y en el primitivo cristiano casi exclusivamente— fue considerada como el «elemento esencial» de la santidad. Mártir significa literalmente testigo. Podemos comprender la estructura interna de este testimonio guiándonos por una de las más conmovedoras leyendas de la primitiva edad media, la de santa Dorotea.

Su fiesta se menciona en el martirologio el 6 de febrero. De las investigaciones de los Bolandos, tal como aparecen consignadas en las *Acta Sanctorum*, se desprende que no existen documentos históricos que apoyen la historicidad de santa Dorotea y de su amigo Teófilo. Nuestra narración sigue los pasos de la *Passio Sanctae Dorotheae*, compuesta en el siglo X y conservada en la Biblioteca Nacional de París. Según este escrito, el martirio de santa Dorotea sucedió durante la persecución contra los cristianos decretada por Diocleciano, a finales del siglo III. El nombre de Dorotea significa «don de Dios». En torno al nombre surgió la leyenda, como interpretación de la existencia humana: el cristiano es un don de Dios a los demás hombres.

Una tarde iba a celebrarse una fiesta en la ciudad de Cesarea de Capadocia. Aquel mismo día se sentaba ante el tribunal de justicia Sapricio, gobernador de la ciudad. A su lado estaba Teófilo, joven abogado, para asistir al interrogatorio y escuchar las respuestas de los reos. Uno tras otro, fueron negándose los acusados a renegar de su fe, y uno tras otro fueron condenados por Sapricio. Teófilo se revolvió en su silla. Ese espectáculo no era divertido. «¿Quién es el siguiente?», preguntó Sapricio. El servidor respondió: «La joven Dorotea.» Fue llevada ante el tribunal una muchacha. Era tan delicada e inocente que Teófilo se incorporó involuntariamente, para verla mejor. Sería una lástima —pensó— que esta muchacha tuviera que morir. Comenzó el interrogatorio.

Dorotea respondía clara y concisamente a las preguntas. Su voz no temblaba. «¿No tienes miedo?», preguntó el gobernador. «¿No temes el dolor y la muerte?» — «¿Por qué había de temer la muerte? La muerte me llevará a aquel a quien yo amo.» — «¿Y quién es ese a quien amas?», preguntó Sapricio. Dorotea respondió: «Cristo, el Hijo de Dios.» — «¿Dónde está ese Cristo?» — «Me espera en el paraíso.» Entonces Teófilo se inclinó hacia la joven y le dijo: «Dorotea, ¡la

tierra es tan bella!» — Ella le sonrió: «¿Cómo te llamas?» — «Teófilo.» — «Escucha, Teófilo. En el paraíso los bosques están eternamente verdes, cuelgan de las ramas manzanas tan fulgentes como el oro, lirios tan blancos como la plata florecen sobre el césped. En el paraíso brotan claros manantiales que nunca se agotan, la hierba es siempre fresca en las colinas y las rosas nunca se marchitan en los prados. »— «¡Basta! ¡Hoy mismo irás allí!», dijo el gobernador. Pronunció la sentencia e hizo una señal a los oficiales. Cuando Dorotea pasó junto a ellos, dijo Teófilo: «Joven cristiana, envíame manzanas y rosas de su paraíso.» — «Así lo haré, Teófilo», dijo Dorotea. Y se la llevaron.

Salió Teófilo del tribunal para encontrarse con sus amigos en el banquete. Era una alegre fiesta, que se prolongó hasta bien entrada la noche. Reían, cantaban, bebían y se divertían. Estaban cada vez más alegres y narraban los sucesos del día. Entonces Teófilo rompió a reír: «Lo que habéis visto y oído no tiene nada de extraordinario. En cambio a mí me han prometido algo realmente maravilloso. Una hermosa joven, una cristiana, que ha sido ajusticiada hoy, me ha declarado que iría al paraíso. Y me ha prometido flores y frutos del cielo.»

Fuertes carcajadas resonaron en la sala, pero de pronto quedó como yugulada por un cuchillo. La risa murió en todos los labios. En medio de ellos apareció un niño angelical. Llevaba en sus manos tres manzanas y tres rosas de aspecto tal como nunca se habían visto en la tierra. El ángel se las entregó a Teófilo, diciendo: «Dorotea, que acaba de entrar en el paraíso, te las envía.»

Al día siguiente, celebró Sapricio una nueva sesión ante el tribunal. Y de nuevo, tras haber condenado a algunos cristianos, preguntó: «¿Quién es el siguiente?» Se le respondió: «Teófilo, el abogado.» El gobernador contempló sorprendido a su amigo. «¿Qué broma es ésta, Teófilo?», preguntó malhumorado. «No es ninguna broma, Sapricio», respondió Teófilo. «Vengo a confesar a Cristo, en quien creo gracias a Dorotea. Quiero ir a donde ella está.» Y el gobernador le envió al paraíso.

Esta narración tiene un tal encanto y tan luminosa evidencia que uno no se atreve casi ni a tocarla. Las manzanas y las rosas no son sino símbolos de aquel don a Teófilo que es Dorotea misma. Ella está ahí, en su sencillez y su belleza, en su ser concreto, representando a lo invisible. «Hacer visible lo invisible», en esto consiste la tarea cuya realización forma parte de la esencia del ser humano. El hombre concreto, cada uno de nosotros, debería encontrar la forma, el modo y el ámbito donde emitir su testimonio. Dorotea fue transparente para Teófilo. Ésta era la tarea que tenía asignada desde la eternidad. Nosotros podemos despertar entre los que nos rodean aquella apertura que hace notar la llegada de Dios y le recibe con buena voluntad.

Precisamente en el testimonio dado por Dorotea aparece claro un aspecto peculiar del testimonio. Dorotea era hermosa. Su belleza impresionó a Teófilo. Aquí se hace visible la tarea carismática de los cristianos hoy. Ellos nos demuestran que en lo más íntimo y profundo sólo es capaz de despertar amor aquel que ha realizado en su propia existencia la cercanía de Dios. Tal vez debería yo parafrasear aquí la palabra belleza, que actualmente ha adquirido tan múltiples significados, diciendo que es «la bondad capaz de hablar al corazón». Tomada en este sentido, la belleza es la palabra definitiva de la revelación, en la que puede hablarse sin duda de un primado de la belleza.

La concepción cristiana del mundo expresa su última palabra en la belleza: al final de los tiempos el universo todo quedará transformado para siempre en un permanente estado de luminosa belleza, en un estado de noviazgo cósmico, del que habla la revelación esotérica. Y una de las más santas tareas de conciencia de los cristianos es dar ya ahora testi-

monio de este estado futuro del mundo, es decir, hacer brillar ya desde ahora desde la luz de la divinidad, y de tal manera que este brillo haga también resplandecientes nuestros rostros. La belleza sobrenatural de la bondad, que puede brillar incluso en hombres feos, medidos por las normas de nuestras revistas ilustradas, es un elemento esencial del testimonio carismático de los cristianos, sólo a través del cual puede ser el cristiano, en sentido pleno, don de Dios al corazón de los demás hombres.

Para la visión cristiana del ser hay, al final de cuanto puede decirse en palabras, el barrunto de una existencia pura, liberada, bella y brillante. Hay un triunfal poder de la belleza y de la gracia. Irradiar esta belleza en el mundo es tal vez hoy más necesario que nunca. Es importante demostrar a los hombres que también nuestro Dios es hermoso y que nos pide que nos esforcemos por dar testimonio de esta belleza.

EL DIOS DE LA ORACIÓN

Cada una de las cualidades del auténtico ser humano hasta ahora mencionadas supone una relación particularmente íntima, más aún, una familiaridad con Dios que, a su vez, sólo puede dimanar de la oración. Así, también la oración es el presupuesto básico del testimonio. Si el hombre es testigo por esencia, también es por esencia un orante. Voy a exponer esta idea de la mano de la leyenda de san Simeón Estilita, para describir, de acuerdo con ella, la figura esencial del cristiano orante.

Esta leyenda se distingue de las tres anteriores en que el núcleo esencial de la misma es histórico, es decir, que existió de hecho un san Simón, o Simeón. Fue una de las figuras más poderosas del siglo V, fundador además del más extraordinario movimiento ascético que el cristianismo haya jamás

conocido, el movimiento de los estilitas, de los hombres que vivían en lo alto de columnas. Nos ha transmitido un breve cuadro de su vida el padre de la Iglesia Teodoreto, muerto antes que el propio santo. Más tarde surgieron otros libros sobre el tema, empalmando con la obra de Teodoreto. Pero en estos últimos se aglomeran ya y se multiplican las anécdotas y los sucesos más inverosímiles. Simeón pasó a convertirse en personaje fabuloso de la poesía legendaria del cristianismo. En él reconoció el alma cristiana la imagen sensible de su propia realidad.

De niño, se dedicó a pastorear los rebaños de su padre, en Siria. Amaba las largas horas solitarias de las grandes praderas. Profundamente hundido en sus pensamientos, no le molestaban los balidos de las ovejas ni los ladridos de su perro. Pero ni él mismo sabía lo que había al fondo de sus pensamientos y de su alma. No podía expresar sus ideas. Un día encontró los campos cubiertos de nieve, de modo que dejó el rebaño en el establo. Cuando, una vez, fue a ver cómo estaban, descubrió que las ovejas paridas estaban calientes y satisfechas, echadas sobre la hierba, mientras sus corderillos se apretujaban contra ellas. Les llevó forraje y agua y luego las dejó. Llevado de la curiosidad, siguió a los campesinos, que iban a la iglesia. Se paró delante de la puerta y escuchó: «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios.» De golpe, Simeón lo vio todo tan claro como la luz del sol. Abandonó la aldea y caminó, a través de los campos nevados, hacia la montaña, en cuya falda se alzaba un monasterio. Estuvo allí, tendido en el suelo, durante cinco días y cinco noches, sin hacer el más mínimo movimiento. Todo lo que él era parecía fundirse en una luz maravillosa. Los monjes hablaron al abad de aquel extraño muchacho que estaba fuera, ante la puerta del convento. El abad se levantó, fue personalmente hasta la puerta, se inclinó sobre el muchacho, lo alzó y lo llevó al convento. Aquí permaneció Si-

meón durante cuatro meses y luego, dejando a los monjes, se fue a vivir a la soledad. Los tres años siguientes estuvo en una choza de la montaña. Pero no estaba tan solo como deseaba. Las gentes de la aldea visitaban con frecuencia su cabaña, unos por curiosidad, otros llenos de veneración. Aquel ir y venir molestaba a Simeón.

Al cabo de estos tres años, subió a la cima del monte que tantas veces había contemplado desde la pradera. Hizo un círculo de piedras, y se sentó en el centro. Tomó una cadena de hierro que llevaba consigo, afianzó uno de sus extremos en la roca más grande y se puso el otro en el tobillo. Aquí, en esta solitaria cumbre, sin un techo sobre su cabeza, creyó Simeón poder dedicarse ya sin estorbos a la oración. Pero tras haber iniciado su vida en la cumbre, las tribus nómadas salvajes empezaron a hacer circular la noticia de aquel hombre admirable que, encadenado a la roca, se sentaba en medio de un círculo de piedras. Algunos caminantes, que habían ascendido hasta la cima, le habían visto: «Está sentado, allí, sin moverse, como si él mismo fuera de piedra, y no responde cuando se le habla. Mira al sol y a la luna. Sus labios musitan oraciones. No teme ni al dolor ni a la muerte ni a ninguna otra necesidad. Es un hombre poderoso.» La historia del hombre encadenado llegó hasta las aldeas, a las ciudades cercanas y finalmente a la misma Roma. De todas partes acudían gentes para verle. Los nómadas del desierto desviaron sus rutas para hacerlas pasar por aquella cumbre. Entonces Simeón llenó el círculo de piedras con grandes bloques, hasta una altura de tres metros, y se sentó encima, para apartarse de su camino. Estaba allí sentado noche y día, recitando sus oraciones. Los relatos de los nómadas sobre aquel hombre admirable eran cada vez más maravillosos. Cada día llegaba más gente a la columna, hasta que Simeón se sintió oprimido por su gran número. Entonces, dobló la altura de la columna, hasta seis metros. Pero la afluencia de nómadas era cada vez

más grande. Simeón levantó la columna hasta dieciocho metros. Nadie podía alcanzarle. La gente sólo podía verle. Por aquel tiempo, Simeón apenas había cumplido los 21 años de edad. Llevada en alas del viento del desierto, su fama se extendió por todos los confines del imperio romano.

Gentes que nunca le habían visto hablaban de él y contaban cosas maravillosas. «Hay un hombre admirable sobre la cima del monte. Vive en una columna de gigantesca altura. Está vestido con una piel. Se hace subir los alimentos en un cesto. Reza a Dios noche y día, sin interrupción. Muchas veces reza de rodillas, pero casi siempre lo hace puesto en pie. Luego extiende sus brazos en cruz y cuando deja caer los brazos a los costados, es como un gran cirio sobre el zócalo de la columna. Puede vérsele desde varias millas de distancia: como cruz o como cirio. El Dios de este hombre tiene que ser un Dios verdadero.»

Los nómadas corrían a cientos, a miles, por el arenoso desierto, para escuchar al hombre de la columna cuando hablaba con su Dios. Cuando Simeón veía afluir desde todos los puntos cardinales, como torrentes, a los hombres, que salían de sus tiendas y de sus ciudades, persas, armenios, árabes y romanos, para agolparse ante su columna, conocía el destino de su oración en favor de los hombres. La visión de su existencia solitaria, que hacía frente a todas las durezas y todos los rigores, el clamor de su voz lejana, que alababa a Dios, hacía caer de rodillas en torno a la columna a los hijos del desierto y a los moradores de las ciudades. Los nómadas llevaban con frecuencia las imágenes de sus ídolos y las rompían contra las piedras del pedestal de la columna. Reconocían al Dios de Simeón y abjuraban de los dioses paganos de sus padres. Y a los ojos de Simeón el desierto se convertía en jardín, en el que florecían las almas, cuando él hablaba a Dios. Durante treinta años vivió en la cima de la columna. Murió donde había vivido. Sólo después de su muerte se le

bajó a tierra y fue enterrado con magnífico esplendor en Antioquía.

El símbolo de esta extraordinaria leyenda es pluriforme, a pesar o precisamente a causa de la extremada simplicidad de su imagen esencial. En ella, y bajo la forma de la historia de una vida, se ha recogido la antiquísima imagen del ascenso, una imagen de la que se han servido todos los maestros místicos para explicar el proceso de la oración cristiana. También se encierra en ella la imagen, de tanta importancia existencial, de • la migración como expresión del despliegue interior. Sin embargo, esta migración se inicia en un estado de pobreza interior en la que ya el hombre no sabe cuál es el fundamento de su alma y de sus pensamientos y desemboca en una situación que se convierte en esencial, en la situación del simple «estar ahí», del mero permanecer en la existencia frente al absoluto. Encuentra aquí su expresión palpable y sensible una de las más extrañas leyes de la vida de oración: el fin no es sino condensación del principio. La leyenda se halla finalmente penetrada de aquella ilimitación cuya exigencia llega hasta el fondo de nuestro corazón: la entrega incondicional a Dios, la disolución y superación total de la existencia humana en el absoluto, el «consumirse-como-cirio» de la santidad. En el fondo, esto es la plenitud completa del ser orante: un puro estar ahí, un permanecer, un no preguntar el porqué y el para qué, un dejarse-consumir-en-verdad-y-en-amor-por-Dios en luz y ardor. De la mano de este pluriforme símbolo podría elaborarse una teoría total de la oración humana, de una oración a la que todos estamos llamados.

El hombre actual se siente a veces angustiado ante la palabra «oración». Piensa que la oración está unida al esfuerzo y que, para cultivarla, se requiere una previa y especial introducción. En algunos casos esto puede ser cierto. Pero de todas formas, esta concepción contradice a la oración de la revelación, pues ésta acentúa una y otra vez que la oración cristiana es sencilla y bella. En este contexto, entiendo por oración una irrupción del ser humano hacia Dios, es decir, una cualidad básica de nuestra vida, que hace de nuestra existencia algo totalmente «abierto a la divinidad».

Habría que observar aquí que hasta el más simple de los actos de nuestra vida cotidiana puede convertirse en oración. En sus meditaciones teológicas sobre las «cosas cotidianas» alude Karl Rahner a los misterios que se encierran en la ejecución de nuestras tareas de cada día (el trabajar, el andar, el sentarse, el ver, el reír, el comer o el dormir). Con esto no hace Rahner sino reasumir un viejo tema de la teología y ponerlo al alcance de nuestra mentalidad. Quien como ser humano toma su vida cotidiana desde el corazón de la eternidad que lleva en sí mismo, observará pronto que también las cosas minúsculas pueden ser mensajeras de la eternidad y tienen profundidades indecibles.

También hoy —y hoy más que nunca— sigue teniendo validez la tentativa de Romano Guardini de considerar los «signos sagrados» como formación litúrgica. El camino a la vida litúrgica pasa no por la simple instrucción sino, sobre todo, por la acción. El «hacer» es algo elemental, en lo que el hombre todo debe permanecer, aguantar con firmeza. Debe ser una acción, un poner en ejecución, un llevar a cumplimiento pleno la vida: un experimentar, un captar y contemplar. A lo largo de una serie de breves reflexiones, analiza

Romano Guardini los misterios que se ocultan en los símbolos más simples de la liturgia: en la señal de la cruz, en la mano, el cirio, la llama, en las vinajeras, en las campanas y en otras muchas cosas. Recomiendo este pequeño escrito (a pesar de sus deficiencias) porque su idea central sigue siendo válida y porque no son muchos los escritos litúrgicos actuales que han sabido captar y exponer el tema de los «signos sagrados».

Como complemento — o, mejor aún, como aclaración — de lo dicho, voy a referirme aquí a la leyenda de «El danzante de nuestra Señora», que se encuentra en la colección de narraciones piadosas conocida bajo el título de *Vie des Pères,* procedente del siglo XIII. La expondré aquí brevemente y con mi propio estilo.

Había una vez un volatinero que recorrió el mundo durante largos años, viajó por numerosos países, cercanos y lejanos, sin que en parte alguna pudiera hallar la paz, de modo que todo cuanto encontraba contrariaba a su espíritu. Decidió entonces abandonar las cosas terrenas. Se dirigió a un convento de monjes, llamado Claravallis, donde el abad le recibió afectuosamente y le admitió en la comunidad de los hermanos. Pero tras haber pasado allí cierto tiempo, se vio que el buen volatinero era incapaz de aprender ningún nuevo oficio. No aprendió a leer en los libros, no sabía cantar el credo o el padrenuestro con los monjes en el coro, ni acertaba a desempeñar ningún arte del espíritu. Y sus saltos y danzas de nada servían en aquel lugar.

Pero un día, mientras los hermanos cantaban en el coro, se presentó, acongojado, ante la sagrada imagen y dijo, inclinándose humildemente: «¡Excelsa Señora! Me entrego a tu servicio en cuerpo y alma. No deseches, te ruego, mi arte. No sé honrarte con oraciones y alabanzas como los hermanos. Por eso, haré como el corderito, que salta ante su madre. Dulce Señora, sé condescendiente con tu siervo.» Y comenzó

su juego, con pequeños y graciosos saltos, ora a derecha ora a izquierda, ya a lo ancho o a lo alto. Así sirvió durante algunos días el volatinero a María, y esto llenó de tal suerte su corazón que ya no pensaba ni quería ninguna otra cosa. Sólo tenía un temor: que su secreto fuera descubierto, pues entonces — pensaba — los hermanos se burlarían de él y le arrojarían del convento al insensato mundo.

Pero un día bajó el abad, con los hermanos, a la cripta. Se ocultaron en un escondite, cerca del altar, desde donde pudieran ver sin ser vistos. Contemplaron entonces la conducta del hermano, cómo se esforzaba y fatigaba, saltando e inclinándose ante la excelsa imagen, hasta quedar rendido y caer agotado en tierra. Pero mientras estaba allí, tendido, observaron los monjes que desde la bóveda descendía una maravillosa figura. Era tan bella como ningún ser humano había visto jamás otra semejante. La figura estaba acompañada de ejércitos de ángeles y arcángeles. Todos ellos se dirigieron al volatinero, para prodigarle consuelos y cuidados. Luego, la figura le bendijo y, mientras se alzaba de nuevo a lo alto, se volvió varias veces hacia él con rostro afable. Todo esto lo vio el abad, con los hermanos, muchas veces y su corazón estaba lleno de luz y calor por aquel milagro.

Pero el volatinero se iba consumiendo, de modo que con los años se fueron debilitando sus fuerzas, hasta que finalmente cayó en el lecho, enfermo de muerte. Cuando su alma se separó del cuerpo, la recibió en sus brazos nuestra Señora. Los ángeles la elevaron, junto con el alma del volatinero y — a la vista de todos los hermanos — emprendieron el camino del cielo. Los monjes sepultaron con todo honor y reverencia su cuerpo en la iglesia del convento. Su tumba fue venerada durante mucho tiempo como un gran santuario.

Esta leyenda nos enseña acerca de la oración, tal como yo la entiendo, mucho más que muchos sabios tratados. Lo que aquí se dice de la veneración de María puede aplicarse,

con mayor razón aún, a la adoración de Dios. Lo que realmente «cuenta» como oración no son las palabras, ni el modo y manera de la ejecución, sino el corazón puro y abnegado. Entonces todo acto, también la danza, puede ser oración.

Para concluir, quisiera añadir una pequeña indicación que tal vez a más de uno le parezca atrevida, aunque no va dirigida contra nadie. Después de haberse encarnado su Hijo, Dios no tiene más rostro que el del prójimo. Esta idea es de suma importancia para nuestra oración personal en la época en que vivimos.

En efecto, hoy se forman dos frentes en el mundo. A través de toda la confusión de nuestro tiempo, a través de todas las diversas concepciones de la vida, a través de todas las oposiciones de las confesiones, se está trazando una clara línea divisoria entre la fe y la incredulidad. De una parte están los que se buscan a sí mismos y su propio provecho, y nada más. De la otra aquellos que intentan servir al prójimo. Estos frentes atraviesan todos los ámbitos de la vida humana. Más aún, están trazados también dentro de cada una de las almas. Dicho con crudeza: en un cierto sentido último, carece de importancia el campo político, económico, cultural y racial en que cada uno se encuentra. No podemos juzgar qué es lo que ha movido a un hombre a estar allí donde ahora se encuentra. Si en él sirve al prójimo, experimenta a Dios, ya pueda dar o no un nombre a esto misterioso e insondable que experimenta. Este pensamiento se sitúa en el punto central del mensaje de Cristo. Por tanto, también en el punto central de nuestra oración cristiana. Tal vez hoy la mejor oración sea una buena acción en favor del hermano o de la hermana.

MUNDO

EXPERIMENTAR A DIOS EN EL MUNDO

Aurelio Agustín (354-430) ha sido uno de los más grandes pensadores del cristianismo. En mi opinión, no se trata de una naturaleza de tipo especial o de extraña contextura. Conoció la realidad humana en sus formas más terrenas. Pero ni la miseria, ni las debilidades, ni las dudas y temores pudieron impedir su brillante exploración de Dios. Buscaba a Dios por doquier. Sus largos extravíos le hicieron recorrer todas las sendas, todos los caminos, todas las estrechas y apartadas callejuelas de nuestra existencia. Todo su ser, con sus dramáticas convulsiones, sus errores y sus elevadas cimas, fue una materia dominada por Dios. No pretendo exponer aquí todos los detalles de su vida que, por lo demás, se pueden hallar con facilidad en otras obras. Tampoco quiero analizar con detenimiento el contenido de su vasta teología, sino tan sólo presentar unas pocas afirmaciones suyas, en las que se condensa su búsqueda de Dios.

En sus célebres *Confesiones* escribía en 397: «Pero, ¿qué es lo que amo, cuando te amo a ti (mi Dios)? No la belleza de un cuerpo, ni el ritmo del movimiento en el tiempo. No el resplandor de la luz, tan amable para los ojos. No las dulces melodías del mundo en sus más variados sonidos. No las

flores, los aromas, las especias y los perfumes. No el maná ni la miel. No miembros queridos, tan caros en los abrazos corporales. Nada de esto amo yo, cuando amo a mi Dios. Y, con todo, amo una luz y un sonido y un perfume y un manjar y un abrazo cuando amo a mi Dios. Luz y sonido y aroma y manjar y abrazo de mi hombre interior. Aquí irradia en mi alma aquello que ningún espacio puede abarcar. Aquí resuena lo que ningún tiempo arrebata. Aquí expande su aroma lo que ningún viento arrastra. Aquí desemboca lo que ninguna saciedad aciabara. Aquí se funde en abrazo lo que ningún hastío separa. Esto es lo que yo amo, cuando amo a mi Dios.»

Con inaudita densidad de contenido, bosqueja aquí Agustín la «experiencia de Dios a través del mundo creado». Me atrevería a decir incluso que se trata de la experiencia sensible de Dios, de la experiencia de Dios a través de los sentidos. Con esto no hace sino empalmar con una tradición más antigua. Ya Orígenes había dicho: «Los profetas descubrieron los aspectos sensibles de la divinidad. Contemplaron de una manera divina y oyeron de un modo divino. Gustaron y percibieron mediante una sensibilidad —si así puedo decirlo— más allá de los sentidos y palparon la palabra por medio de la fe.» Estoy convencido de que este tipo de experiencia de Dios está plenamente justificado y que tal vez sea para muchos hombres actuales el único camino hacia Dios.

Así por ejemplo, en la experiencia sensible de la naturaleza puede brillar para el hombre la belleza invisible. En las suaves brisas de la primavera, en los capullos en germen y en las turgentes florescencias puede el hombre experimentar algo que prorrumpe en júbilo en la profundidad del éxtasis primaveral: Dios, que es más joven que toda juventud, más nuevo que toda renovación. En la sazonada plenitud del verano puede barruntarse el fruto de eternidad que nunca pasa. En la fría soledad del otoño puede presentir la fría soledad

del espíritu de Dios, que sobrevive a todo renacer y morir. Y en la quietud del invierno, cuando toda vida queda sumergida bajo la blanca capa de nieve, puede percibir el mensaje de un Dios de silencios insondables.

Pero también en su vida individual, el hombre que busca puede barruntar a Dios. Ante todo, en la realización temporal de su existencia. En los años de la infancia aparece el Dios riente de los cuentos, el Dios bueno y amable de nochebuena, o también el Dios de larga y blanca barba. Durante la adolescencia percibe el joven al Dios de la inquietud, al Dios enigmático, el Dios del aguijón ardiente, que siempre empuja hacia adelante. En la vida profesional barrunta el hombre a Dios, en cuanto fuerza eterna y tranquila, como el rostro de la infinitud que le permite percibir su propia limitación. El Dios de la ancianidad es el Dios de riente serenidad.

También en el amor entre hombre y mujer se percibe a Dios. Es Dios mismo el que brilla en la profundidad del amor. Él es aquello sacro y santo que el hombre venera en la mujer. En la femenina y suave delicadeza, que sabe presentir, adivinar y comprender, vibra la finura del amor de Dios; en la maternidad de la mujer palpita la maternidad de Dios. Y, por el otro lado, también la expresión suprema de la noble excelsitud que la mujer busca en el hombre es cabalmente ese Dios, el poder protector de Dios, la clara conciencia de Dios, la fuerza de decisión de Dios.

También en el arte han presentido los hombres a Dios. En la escultura, la pintura y la poesía puede un hombre pronunciar la palabra definitiva, el anhelo último, final, inefable del alma humana. Aquello, por ejemplo, que puede prestar tanto calor y luminosidad a nuestra existencia cuando escuchamos los claros ritmos de Mozart, es indudablemente una percepción anticipada de lo que los antiguos llamaron la «belleza eternamente antigua y eternamente nueva» de Dios.

Cierto que el motivo concreto de esta experiencia no es

nuestro Dios. Pero es la rampa de lanzamiento de lo terreno hacia lo divino. Dios está necesariamente en todas las cosas como lo más íntimo a ellas, precisamente porque está sobre todas las cosas. Es una concepción incompleta, y yo diría incluso que falsa, imaginarse a Dios como la cumbre del mundo. Dios no es «plenitud de la creación», porque básicamente está fuera del universo. Fuera tanto de la materia como del espíritu. Y precisamente por eso puede estar cerca de todas las esencias. A través de ellas, nos puede dar a conocer lo más íntimo de sí mismo.

De Aurelio Agustín podemos aprender una lección de suma importancia: la de no menospreciar a ningún ser, a ningún hermano o hermana, a ninguna belleza profana y a ninguna experiencia terrena, porque en todo ello nos sale al encuentro Dios bajo cientos y miles de figuras, y a partir de ellas nos da dones eternos, pues en todo está él como don. Lo dicho tiene aplicación sobre todo respecto de aquel Dios que afirmó de sí que era el Amor. «El amor es el don protoprimordial. Todo cuanto puede sernos dado sin mérito nuestro, se convierte en don sólo por el amor.»

DIOS POR ENCIMA DEL MUNDO

Experimentar a Dios significa, con frecuencia, para el hombre actual, que siente en sí un «Dios misterioso», un «Dios más allá de todos los conceptos». Ésta fue también la experiencia de uno de los más grandes teólogos del siglo IV, la experiencia de Gregorio de Nisa. Gregorio, hijo de Basilio el Viejo y de Emmelia, nació probablemente en Cesarea, hacia el año 335, en el seno de una familia sólidamente afianzada en la fe, casi diría de una «sagrada familia». El padre y la madre, Basilio el Viejo y Emmelia, son venerados como santos. Tres de sus hijos fueron obispos y los

tres santos: Basilio el Grande, Gregorio de Nisa y Pedro de Sebaste. También una hija, Macrina, alcanzó la santidad. Gregorio de Nisa, que se había casado con Teosebia y había dedicado su vida a la enseñanza, aceptó el obispado con gran repugnancia. En estas líneas voy a recoger un texto suyo, que algunos atribuyen en realidad a Gregorio Nazianceno y otros a Proclo, pero que en cualquier caso reproducen fielmente las ideas de nuestro santo. Me refiero a su *Himno a Dios*.

«¡Oh Tú, que estás más allá de toda cosa! ¿No es esto todo cuanto yo puedo decir de ti? ¿Qué himno puede emplear un lenguaje digno de ti? Ninguna palabra te expresa. ¿De qué puede servirse el espíritu? ¡Eres superior a toda inteligencia! Sólo tú eres inefable, porque todo cuanto puede decirse ha brotado de ti. Sólo tú eres insondable, pues todo cuanto puede pensarse ha salido de ti. Todos los seres, tengan inteligencia o no la tengan, te rinden honor. Los anhelos del universo, los suspiros del universo ascienden hacia ti. Todo cuanto existe ora a ti y hacia ti eleva toda esencia que reflexiona sobre tu mundo un himno de silencio. Todo cuanto permanece, permanece por ti. Por ti se mantiene el movimiento del todo. Tú eres la meta de todo ser. Tú eres el ser de todo. Y, sin embargo, no eres ninguno de ellos. Tampoco eres su totalidad. No eres un ser concreto del conjunto. Tampoco eres el conjunto de todos los seres. A ti te convienen los nombres todos. Pero, ¿qué nombre darte a ti, a quien nadie puede nombrar? ¿Qué espíritu celeste podrá atravesar las nieblas que envuelven el mismo cielo? ¡Ten compasión! ¡Oh tú, el más allá de toda cosa! ¿No es esto todo cuanto puede decirse de ti?»

A este himno, profundo y penetrante, deben añadirse aún dos textos más. En la Biblia, en el libro de Jesús Sirá, leemos: «Por mucho que dijéramos, no llegaríamos al cabo. El resumen del discurso es: Él lo es todo. ¿Dónde encontrar poder para glorificarlo? Porque él es el grande por encima de todas

sus obras. Terrible es el Señor y grande en extremo; es maravilloso su poder. Al glorificar al Señor exaltadlo cuanto podáis, que estará más alto todavía. Y al exaltarlo, multiplicad vuestras fuerzas. No os rindáis, que no llegaréis al cabo. ¿Quien lo vio para contarlo? ¿Y quién lo engrandecerá a su medida?» (Eclo 43,27-31).

El segundo texto es de Angelus Silesius, tomado de su *Cherubinischer Wandersmann:* «Dios tiene todos los nombres y ninguno. Al Dios supremo se le pueden aplicar todos los nombres. Y, a la vez, pueden negársele todos ellos. Dios es nada y todo. Dios, el que es nada y todo, sin necias interpretaciones. En efecto, ¡nombra lo que él es! ¡Y nombra algo que él no sea!»

En nosotros, el concepto de Dios nace siempre amenazado y siempre cercano a la extinción. El pensamiento actual pide cada vez más acuciantemente una comprensión que se configura en «dirección al misterio». Un pensamiento como constante giro en torno a la realidad, con conciencia de humildad. Con ello se ha conseguido ya una actitud anímica que también en el acto del conocimiento profano es «adoración del misterio». En esta actitud nos hallamos singularmente cerca de los viejos pensadores. En una oración de la noche decían los antiguos: «¡Insondable justicia e insondable misericordia!» Y en otra: «Si comprendes a Dios, no es Dios.» Dios era, pues, el «protomisterio», lo siempre «Otro». Dios como protomisterio es el alma de la teología cristiana. De ahí que el hombre actual deba sentirse particularmente agradecido a Gregorio de Nisa, porque exploró la belleza de Dios y también la belleza de la existencia humana y tuvo valor bastante para presentarlas, a pesar de todo, como misterio. Porque Dios no es comprensible —y menos aún para el hombre actual— sino como misterio. Voy a añadir, a título indicativo, otras tres ideas sobre esta materia.

Primero: No somos nosotros los que alcanzamos a Dios, sino que Dios nos alcanza a nosotros de una manera incalculable y a su propio arbitrio. En este ser alcanzados por él está todo abierto todavía. Dios se nos presenta muchas veces como aguijón de nuestro devenir, como rampa de lanzamiento hacia lo infinito. Habría que concebir al hombre como «buscador eterno», cuyos movimientos vitales empujan hacia adelante en un interminable progreso, desde lo finito hasta lo verdaderamente ilimitado, lo que el hombre no puede comprender, de lo que tampoco puede hablar.

Segundo: El hombre es un buscador sin límites, porque su búsqueda tiende a un Dios infinito. Pero entonces surge la pregunta: ¿Está ya con esto resuelto el problema de nuestra vida? ¿Cómo conciliar esta vida con nuestra búsqueda de un Dios infinito e inefable? ¿Se da Dios a conocer en la búsqueda interminable? ¿O es él mismo el sentido eternamente anhelado de esta eterna búsqueda? También aquí ofrece una respuesta Gregorio de Nisa: «Me parece que es mucho lo que el hombre comprende de Dios, pero es infinitamente más lo que queda por encima de su comprensión. Nunca se para el que asciende hacia lo alto. Recomienza siempre, comienzo tras comienzo. Para el espíritu humano sólo hay una manera de conocer a Dios: nunca detenerse en lo ya conocido.»

Finalmente: Este «nunca-detenerse» de la experiencia de Dios en nosotros incluye también una amenaza. Los conceptos y los presentimientos humanos son siempre quebradizos. No pueden abarcar definitivamente la realidad. También nuestras formulaciones son transitorias. Dios no quiere que le abarquemos por entero en nuestras vidas. Nos ha revelado, ciertamente, todo cuanto sirve para que consigamos nuestra salvación. Todo, pero sólo eso. Dios es infinito. Lo cual quiere decir que tiene también infinitos misterios. Sólo nos queda esperar que en el cielo nos irá revelando paso a paso lo que encierra en sí.

Voy a intentar explicar un poco más de cerca —y siguiendo la idea de Gregorio de Nisa— estos pensamientos.

La plenitud definitiva es la participación de Dios. Su infinita plenitud no puede, sin embargo, ser completamente recibida por una esencia creada. Nuestro ser no puede adecuarse nunca del todo al ser infinito de Dios. Por eso, toda plenitud es al mismo tiempo nuevo comienzo, inicio de una plenitud mayor. Debemos concebir no sólo nuestra vida, sino también el cielo, esencialmente como una dinámica sin limitaciones. La plenitud ampliará nuestra existencia de tal modo que en el instante siguiente pueda ser aún más enriquecida por el ser de Dios. Por eso somos eternos buscadores de Dios. Un Dios definitivamente encontrado no es Dios. Buscamos a Dios para encontrarle, en el transcurso de nuestra vida terrena. Buscamos a Dios, después de encontrarle, en la eterna bienaventuranza. Para que le busquemos para encontrarle, para eso está escondido. Para que le busquemos después de encontrarle, para eso es inconmensurable. Plenitud es eterno cambio y transformación. Estado de vitalidad ininterrumpida.

VINCULACIÓN CON EL MUNDO

Para mostrar que también una vinculación con el mundo puede llevar a la experiencia de Dios, voy a adentrarme en la percepción de Dios de un hombre que, en mi opinión, ha sido uno de los más importantes pensadores del siglo XX, en las ideas de Dios de Pierre Teilhard de Chardin. En principio, prefiero renunciar a citar textos concretos suyos, aunque tiene muchos, y realmente magníficos, y limitarme a refirir el testimonio ofrecido en el libro de Helmut de Terra *Mein Weg mit Teilhard de Chardin*. En agradable estilo narrativo nos informa Helmut de Terra de sus viajes de exploración con Teilhard de Chardin por el norte y centro de la India, Birmania y Java.

«Veo todavía claramente a Teilhard delante de mí. Su rostro finamente esculpido tenía una expresión transparente,

toda su figura daba la impresión de una concentrada espiritualidad. En su compañía siempre podía esperarse una reflexión espiritual, que establecía una relación con los grandes contextos. También sus observaciones críticas sobre útiles y fósiles producían la impresión de que él mismo hubiera tomado parte en su confección, como si fuera capaz de comprender, con una especie de mirada interior, el sentido que se ocultaba al fondo de estas cosas. Pero en el caso de Teilhard de Chardin debe desterrarse toda falsa idea sobre la profundidad y la seriedad de su investigación científica especializada. En este aspecto tomaba tan extremadas medidas de precaución que es imposible imaginarse una labor más crítica. El hecho de que este talento crítico y analítico de Teilhard corriera parejas con una disposición filosófica y profundamente religiosa, más diría, mística, ha sido una de las impresiones más notables y duraderas de mi vida. En medio del bosque, pude siempre rastrear en la compañía de Teilhard algo de su vivencia mística de la naturaleza, la atenta escucha y espera de las voces de los animales, que a veces le producían honda alegría.

Caminábamos en cierta ocasión entre espesos matorrales, a la sombra de árboles gigantescos, cuando de pronto me vino al pensamiento que nos hallábamos en una conocida zona de caza y que en cualquier momento podía surgir ante nosotros una pantera. La idea de enfrentarnos desarmados con semejante animal de presa llegó a hacerse obsesiva, porque recaía sobre mí la responsabilidad de la suerte que pudiera correr mi amigo. Con estos opresores sentimientos, avanzaba delante de él, creyendo percibir tras cada rumor del matorral del oscuro bosque una fiera al acecho. Así pues, me hallaba cada vez más decidido a aconsejarle emprender el camino de regreso. Cuando me volví para comunicar a mi acompañante mis temores, vi que se había detenido silencioso, con los ojos fijos en un matorral, del que partían agudos chasquidos

de ramas. Con movimiento involuntario le agarré del brazo. "Este bosque es como el mar, lleno de vida oculta", dijo y me miró con velados ojos. ¿Cómo hubiera yo podido imaginar que en aquellos momentos de pánico por mi parte, aquel hombre no se sintiera más que como una criatura entre criaturas?»

Para concluir, un sencillo relato de Helmut de Terra sobre un episodio banal, que nos permite barruntar la interioridad de un hombre mejor que los más finos análisis psicológicos: «Advertí que iba calzado con ligeras zapatillas de tenis. Le previne que en aquella región abundaban extraordinariamente las serpientes venenosas. A lo que, mirándonos con extrañeza, me respondió que podía sentir mucho mejor la tierra con un calzado ligero.» Éste era, expresado en una sola pincelada, el misterio de Teilhard de Chardin.

Si queremos ahora sintetizar en unas pocas y densas frases la concepción del mundo de Teilhard de Chardin, lo mejor que podemos hacer es traer aquí las líneas de introducción de su *Comment je crois:* «Yo creo que el universo es una evolución. Yo creo que la evolución marcha en la dirección del Espíritu. Yo creo que el Espíritu llega a su plenitud en lo personal. Yo creo que la plenitud de lo personal es el Cristo universal.»

¿Cuál es, podemos preguntarnos ahora, el elemento auténticamente fascinador de esta concepción del mundo, que ya no abandona ni siquiera a quien saluda con la mayor reserva este esquema global? Lo que a mí personalmente me fascina de esta obra es el claro desbordamiento de las estrechas fronteras de la investigación. Es la tentativa por unir lo separado. Lo que sitúa a Teilhard de Chardin tan en nuestra inmediata cercanía es el hecho de que intentó establecer un vínculo de unión entre los ámbitos más distantes, con un formidable impulso espiritual. Y ello prescindiendo de cómo deban interpretarse los distintos y concretos elementos de su síntesis.

Que la obra de Teilhard de Chardin presenta «puntos débiles» científicos, filosóficos y teológicos, es cosa que sabemos desde hace tiempo. Ni siquiera los más acérrimos partidarios de Teilhard se atreven a sostener que su esquema de la evolución del universo ofrezca ya la solución definitiva de todos los problemas. Todas las grandes ideas encierran, en sus primeras formulaciones, una serie de «errores periféricos». La magnitud misma del intento incluye, casi forzosamente, que el nuevo tejido presente acá y acullá algunos defectos. Pero lo decisivo y lo único importante es siempre la levadura central, que hace que la fermentación vaya ganando paulatinamente en claridad. Teilhard ha desencadenado un proceso mental que hoy, con independencia de su mismo fundador, ejerce su influencia en los círculos de los pensadores cristianos. Otros llevarán el planteamiento básico del pensamiento de Teilhard de Chardin a sus resultados últimos. Cuando, en una conversación personal, le pregunté cómo podría completarse su sistema, me respondió con humildad: «Se completará mi obra cuando se la supere.» Esta actitud de espíritu me causó profunda impresión, me abrió los ojos para comprender el sentido de los esfuerzos de su autor. Sólo de la mano de otra narración podemos barruntar lo que ocurrió en el fondo de su alma. Se trata de una experiencia de oración, no bien fechada. Ocurrió antes de la entrada de Teilhard en la Compañía de Jesús, es decir, antes de haber cumplido los 18 años de edad. Nos habla de ella en su libro *Christ dans la Matière*.

«Mi mirada quedó involuntariamente prendida en un cuadro que representaba a Cristo ofreciendo su corazón a la humanidad. Colgaba de la pared de una iglesia a la que me había retirado para rezar. Mientras dejaba resbalar mi mirada por el cuadro, me pareció como si de pronto desaparecieran sus contornos. Cuando intenté volver a ver los rasgos de Cristo, los pliegues de su vestido, la aureola de sus cabellos,

se produjo súbitamente una transformación. Los límites que separaban a Cristo de su medio ambiente se convirtieron en una atmósfera vibrante, en la que todas las diferencias se unían. A partir de este momento, la matemorfosis avanzó con mayor celeridad y afectó a todas las cosas del mundo. Observé que la vibrante atmósfera, la aureola en torno a Cristo, no estaba ya limitada, sino que irradiaba sin límites, hasta las más distantes esferas de la materia. Todo el movimiento parecía partir de Cristo. Cuanto intenté en fin seguir la corriente hasta la fuente y me volví de nuevo al cuadro, la visión alcanzó su punto culminante. Con indecible fulgor brotaban del rostro de Cristo todos los colores y las luces de la belleza. Al fondo de aquella superficie en transformación surgía como un torrente la belleza de Cristo.»

Acaso lo que más debamos agradecer a Teilhard de Chardin es haber devuelto a numerosas personas el saber de la felicidad, la veneración hacia toda criatura y la atención prestada a toda forma de vida. Y, sobre todo, el haber llamado por su claro nombre a aquello que él concebía como centro del sentido de todos estos impulsos del corazón humano: Cristo. De este modo, abrió a muchos hombres el camino hacia el encuentro con Dios, un encuentro que ya no busca a Dios «arriba», sino en el centro del corazón del mundo y en el centro del corazón del hombre.

EL DIOS NO RELIGIOSO

En este apartado voy a enfrentarme con una pregunta que resulta difícil de formular, pero que es de la máxima importancia, precisamente para el hombre de hoy: ¿Puede creerse en Dios, sin tener inclinaciones religiosas? O expresado con mayor claridad y determinación: ¿es el cristianismo una religión? Para dar de inmediato mi personal respuesta: esta pre-

gunta depende de cómo se defina la palabra «religión». Yo explicaría el concepto de religión de la siguiente manera: una profunda y total emoción del hombre ante algo que le afecta incondicionalmente. Y, ¿qué es lo que le afecta condicionalmente al hombre? Pueden ser muchas cosas, y muy diversas. Por supuesto, no necesariamente Dios. Hay hombres tan del todo carentes de aptitudes musicales que la música no les dice nada. Del mismo modo, hay personas a quienes falta el sentido de lo religioso, que son incapaces de emprender un camino religioso hacia Dios. Pero no por eso nuestro Dios los rechaza, pues también a ellos los ha salvado. También para estas personas (ya que la redención es para todos) debe haber un acceso a Dios. ¡También para los no religiosos hay Dios! Ésta sería mi respuesta personal a la pregunta antes planteada. Parecida fue también la respuesta dada por un importante teólogo protestante de nuestro siglo, Dietrich Bonhoeffer.

Dietrich Bonhoeffer nació en Breslau, el 4 de febrero de 1906. En 1935 fue nombrado director del Seminario de predicadores de la Iglesia confesional de Finkenwalde. Fue ejecutado en Flossenbürg, el 9 de abril de 1945, como combatiente de la resistencia.

La Iglesia, la interpretación no religiosa de la Biblia y el aspecto terreno, el «más acá» del cristianismo, fueron los puntos centrales de su teología. El cristiano actual no debería leer tantos libros preocupados básicamente por el futuro cuanto las cartas y artículos escritos en la prisión por Dietrich Bonhoeffer, publicados por Eberhard Bethge bajo el título *Widerstand und Ergebung*. La fina matización intelectual y la apertura al mundo de su vida de fe evidencian no debilidad, sino luminosa claridad. Aquel sabio teólogo avanzó hasta situarse en el frente de choque, cuando sintió mortalmente amenazada su Iglesia y su Patria. La actividad de Bonhoeffer contra el nacionalsocialismo, y sobre todo su

tentativa por ganarse, por medio del obispo de Chichester, patrocinadores en el mundo occidental a favor de la resistencia alemana, pertenecen a la historia. Fue encarcelado el 5 de abril de 1943. Tras ser sacado de la cárcel de la berlinesa Prinz-Albrecht-Strasse, halló la muerte en el campo de concentración de Flossenbürg. Procedente de una familia de la mejor tradición evangélica liberal y humanista, pasó su infancia en Berlín y contempló, en los días de su juventud, el colapso radical de aquel mundo burgués. Decidió de muy joven consagrarse al estudio de la teología, en contradicción con la postura —más bien escéptica en este punto— de su familia.

Interrogarle sobre nuestro problema equivaldría casi a aducir toda su rica y voluminosa producción. Me contentaré con unas pocas citas, para mí inequívocas: «Quedan todavía algunos "últimos caballeros" o un puñado de desleales intelectuales, en los que podemos desembarcar "religiosamente". ¿Se trata acaso de los pocos elegidos? ¿Debemos apresurarnos a caer en picado, literalmente indignados, sobre este dudoso grupo de hombres, para descargar sobre ellos nuestra mercancía? ¿Debemos atacar por sorpresa a este puñado de infelices en sus momentos de descuido y, por así decirlo, coaccionarlos religiosamente?» «No es el acto religioso lo que le convierte a uno en cristiano, sino la participación en los sufrimientos de Dios en la vida profana.» «Cuando un hombre está angustiado, su religiosidad le remite al poder de Dios en el mundo. Pero la Biblia remite a los hombres a la impotencia y a los sufrimientos de Dios. Sólo el Dios que sufre puede ayudar. En este sentido puede decirse que la evolución hacia la mayoría de edad del mundo, con ayuda de la cual se pone fin a una falsa concepción de Dios, mantiene limpia la mirada para el Dios de la Biblia, que mediante su impotencia gana espacio y fuerza en el mundo.» «Considero los ataques de la apologética cristiana contra la

mayoría de edad del mundo primero insensatos, segundo indignos, tercero acristianos. Insensatos; porque me parecen como el intento de hacer retroceder al estadio de la pubertad a un hombre ya varón, es decir, hacerle depender de sonoras cosas, de las que ya no depende de hecho, empujarle hacia problemas que de hecho ya no son problemas para él. Indignos; porque se intenta explotar las debilidades de un hombre para fines extraños, que él no ha aceptado libremente. Acristianos; porque se confunde a Cristo con un determinado nivel de la religiosidad del hombre, es decir, con una ley humana.»

Así pues, para Bonhoeffer la «religión» es una errónea intelección de la fe, que traslada la fe al ámbito de lo interno, al campo de la conciencia, y pierde por consiguiente el carácter universal y global de la fe. Al fondo de todo ello se halla la autonomía del hombre, que destruye la fe. Sería contrario a las intenciones de Bonhoeffer iniciar aquí una discusión abstracta sobre si el concepto de religión por él presupuesto —y que por lo demás nunca definió con exactitud— está justificado o no. Aquí nos interesa más reflexionar sobre el hecho de que Bonhoeffer, ya de entrada, ha tomado y utilizado este concepto a partir de una situación totalmente concreta y determinada. Además: las ideas de «cristiano» y «mundano» no son para Bonhoeffer cosas fijas y bien establecidas, sino que él las admite en su peculiaridad y su unidad sólo en la responsabilidad concreta de la acción, a partir de la reconciliación acontecida en Jesucristo.

Una cosa quisiera poner aquí en claro con absoluta precisión. Personalmente no comparto el escepticismo de Dietrich Bonhoeffer respecto de la «religión». Entiendo que la religión es una cosa grande y digna de admiración, un noble esfuerzo del hombre por ponerse bajo la exigencia de lo incondicional. Deberíamos mostrar un alto aprecio por este esfuerzo y, más aún, integrarlo en el cristianismo. Así pues, aunque en razón de su esencia el cristianismo no es una re-

ligión, puede convertirse en religión en su humanización concreta. No se trata, por consiguiente, de menospreciar la religión, sino sólo de poner en claro algunos puntos.

Esta claridad consiste en que aquellas personas que simplemente no son religiosas en su interior, pueden también encontrar a Dios y participar de la redención. Se trata de que también estas personas se sientan liberadas hacia un Dios que las ama y que también por ellos aceptó la cruz. Con esta postura podemos hacer el bien a muchos hombres. También al cristianismo le resulta beneficiosa esta distinción. Voy a exponer son mucha precaución esta ventaja.

Hay en el cristianismo concreto fenómenos que con toda justicia se pueden criticar; más, que se deben criticar. Se trata cabalmente de aquellos aspectos que han surgido por el hecho de que lo cristiano se ha identificado demasiado con lo religioso. Reflexionar sobre ello, exponerlo clara y consecuentemente, podría liberar a lo cristiano de muchas manchas. Pero que se me entienda bien: no pretendo en modo alguno negar la evidente culpa de la cristiandad en muchos sucesos, sino sólo decir que todo esto no afecta para nada a la esencia del cristianismo. Esta esencia es Jesucristo mismo, la fe del hombre en un Dios encarnado. Ésta es la propiedad cristiana en nuestro mundo.

MUDA EMOCIÓN

EL DIOS DEL SILENCIO

El hombre silencioso puede ser un símbolo de lo absoluto, de cuyo interior surge espontáneamente y sin esfuerzo el mismo Dios. El hombre es una naturaleza en cuyo silencio puede acontecer para nosotros la presencia de Dios. Respecto del contenido de verdad de la afirmación «el silencio es el lugar del encuentro con Dios», nos bosqueja la Biblia la figura numinosa del profeta Samuel. Se trata de la estampa, circundada por la leyenda, de un hombre sabio y dulce, servidor incorruptible de la verdad, cuya «fuerza divina» caracteriza toda una época del pueblo de Israel. Pero toda su fuerza interior está anclada en su infancia. Toda una metafísica de la infancia se abre ante nuestra mirada en las tres primeras secciones del libro primero de Samuel.

El ser entero de Samuel brotó de la humillación de su madre. Era estéril, sufría los alfilerazos de su rival, estaba atormentada y oprimida por las preocupaciones. El deseo de un hijo dominaba su espíritu atribulado. Esto es lo que pedía en sus oraciones, un hijo. Y su oración, nacida de un corazón atribulado, fue escuchada por Dios. Consideró al niño como fruto de su oración y le puso el nombre de Samuel: lo he pedido a Dios. En su alma surgió calladamente la idea: esta pequeña criatura no me pertenece a mí, sino a Dios. Con

jubiloso corazón prorrumpió en el «Magnificat» de la antigua alianza, el «canto de alabanza» que Ana pronunció cuando dejó lo más querido de su vida en el santuario de Yahveh en Silo, bajo la protección del sacerdote Elí, anciano y débil de voluntad, pero, a su modo, profundamente entregado a Dios:

«Salta de júbilo mi corazón por Yahveh, mi poder ha sido exaltado en Yahveh; mi boca se abre contra mis enemigos, pues me he alegrado con tu ayuda. No hay santo como Yahveh, no hay otro fuera de ti, ni hay roca como nuestro Dios. No multipliquéis palabras más y más altaneras, no salga de vuestra boca la insolencia, porque Dios sapientísimo es Yahveh, a él toca pesar las acciones. El arco de los fuertes se ha quebrado, en tanto que los débiles se ciñen de fuerza. Los que estaban hartos de pan se alquilaron, mientras que los hambrientos dejan su trabajo. La estéril da a luz siete veces, pero la que tiene muchos hijos se marchita. Yahveh da la muerte y da la vida, hace bajar el šeol y subir de él. Yahveh empobrece y enriquece, abate y ensalza. Él levanta al débil del polvo, y del estercolero saca al indigente, para hacerlo sentar entre los nobles y para asignarle un trono de honor. Porque de Yahveh son las columnas de la tierra, y asentó sobre ellas el orbe. Él guardó los pasos de sus fieles, mientras que los impíos perecen en tinieblas, porque no por su fuerza triunfa el hombre. Por Yahveh quebrantados serán sus rivales, contra ellos tronará desde los cielos. Yahveh juzgará los confines de la tierra; él dará el poderío a su rey y exaltará el poder de su ungido» (1Sam 2,1-10).

La madre visita al niño una vez al año y le lleva una pequeña túnica de lino, con la que se adorna para el servicio de Yahveh. La vida del niño transcurre solitaria. Los hijos del anciano Elí constituyen una compañía ruda y cruel. Pero el viejo Elí tiene un gran afecto al muchacho. De cualquier forma, no son los hombres el auténtico «medio ambiente»

de este niño, sino la presencia de lo misterioso, cuyo signo es el arca de la alianza custodiada en Silo.

Frases como: «El joven Samuel crecía ante Yahveh», «El joven Samuel crecía en sabiduría, edad y gracia ante Yahveh y ante los hombres», describen en su simplicidad la familiaridad con Dios de un niño tranquilo y reflexivo que, con simple naturalidad, acostumbra a dormir junto al arca de la alianza, junto a la «presencia de Dios», en cierto sentido como en los brazos de Dios. La suavidad y el silencio señorean estas noches. Tan sólo una pequeña lámpara parpadea ante el arca. Todo está lleno de sentido en la presencia del superpoderoso. Todo ello desborda como un torrente en el alma abierta del niño. Un saber de Dios va creciendo en este aislado ocultamiento. El mundo se supera así mismo en este pequeño lugar. El niño sabe de Dios como un infante experimenta la presencia de su madre en todo su ser, como cálida bondad de la vida. Y, sin embargo, un texto afirma expresamente: «Samuel no conocía todavía a Yahveh» (1Sam 3,7). Esto es, la presencia de Dios, presentida en el silencio, no se ha convertido aún en consciente realización.

Pero muy pronto el suave silencio se condensa en una llamada: «¡Samuel, Samuel!» El niño se despierta y habla en la oscuridad de la noche: «¡Aquí estoy!» Y corre en seguida a Elí, le despierta de su sueño y le dice: «Aquí estoy, puesto que me has llamado.» Pero el anciano le envía de nuevo a dormir. El hecho se repite por tres veces, hasta que el anciano y sabio varón comprende que en este niño encantador está sucediendo algo inaudito, la irrupción de la presencia de Dios en el destino de un hombre, y le manda de nuevo a su aposento, pero con una instrucción. Si le llaman de nuevo, Samuel debe contestar: «¡Habla, Yahveh!» Y así es como surgió del suave silencio del ocultamiento en Dios el destino de la vida de Samuel. A esta palabra, formada en el silencioso misterio, permaneció fiel Samuel toda su vida: «Samuel iba

creciendo y Yahveh estaba con él, de suerte que no dejó caer en tierra ninguna de sus palabras» (para todo el episodio, 1Sam 3,1-4,1).

Baste ya sólo añadir cómo aquí, en la experiencia de la quietud, surge del ser humano el presentimiento de un Dios de cálida proximidad al hombre, de comprensión y de bondad, en cuya discreta y reservada humanidad toda angustia halla patria y consuelo. De un Dios-hombre cuya esencia es suavidad y callada modestia, siempre atento cuando claman a él la desesperación, la desdicha y la desesperanza. De un Dios que se deja consumir amable y quietamente para dar a todos paz, sin límites ni medidas. De un Dios que limosnea nuestro amor, que vive los ataques y los desalientos, que puede caer humildemente de rodillas ante nosotros. Cristo no es para nosotros un extraño. Él es la condensación de todo lo auténtico, lo suave, lo que ayuda. Oculta su rostro bajo el velo de un ser humano. El hombre silencioso le barrunta ya como a su hermano, incluso aunque aún no haya oído hablar de él.

Aquí es donde captamos la significación esencial de la quietud silenciosa para nuestro ser humano. Llevar a cabo en el mundo la figura de un hombre tranquilo y suave significa hacer palpable al mismo Dios, como presencia de Cristo. El hombre que atiende, escucha, presta oído y obedece es el lugar en que se lleva a cabo esta transformación. En su alma penetrarán a torrentes la angustia y la temerosa desesperación. Suavemente abrirá una y otra vez su existencia al misterio, para que el Dios hecho hombre vaya configurando con todo ello una nueva creación.

Nunca ha necesitado nuestro mundo tantos hombres silenciosos como hoy y tal vez nunca ha habido tan pocos. Aquel a quien hoy se le conceda la experiencia del suave silencio, puede sentirse muy agradecido por ella y conservarla con sumo cuidado para que produzca frutos.

¿Puede Dios aparecerse a un hombre? En este lugar no pretendemos tomar una decisión respecto de la posibilidad que plantea esta pregunta, que una parte de los hombres actuales niegan taxativamente, mientras que otros la admiten. Sólo intentaremos explicar el problema del destino que asume un hombre que piensa que Dios se le ha aparecido.

Hacia el año 1400 antes de nuestra Era se inició una historia de excepcional importancia. Por aquellas fechas aún no existían ni Atenas ni Roma. Junto a los grandes ríos existían sólidos imperios, en el Nilo, el Éufrates, el Tigris y el Ganges. Rodaba ya una historia universal de gran alcance y, al mismo tiempo, de una terrible monotonía. Se veneraba a los reyes y sacerdotes, a los que se consideraba inmortales. Innominados ejércitos de esclavos mantenían año tras año en buen funcionamiento el sistema de irrigación del Nilo y levantaban fortificaciones en las fronteras del imperio. Todos ellos han desaparecido. Sus cadáveres no fueron adornados ni embalsamados para que pudiera prolongarse su vida más allá de la muerte. Un imperio como el de Egipto fue levantado sobre el sudor y las lágrimas de los condenados a trabajos forzados.

En la corte del faraón vivía por aquella época un niño: Moisés. A pesar de su origen hebreo, fue adoptado por una princesa egipcia. Moisés se movía por la corte no como esclavo, ni en un puesto subordinado, sino que pertenecía a la familia real y recibió la educación propia de un príncipe. Moisés era, al menos cara al exterior, un egipcio.

Este hombre con nombre egipcio, oficialmente hijo de una princesa, no olvidó nunca que sus padres pertenecían al grupo de los semilibres. No sabemos con claridad qué relaciones mantenía con ellos, hasta que un pequeño incidente

arrojó luz sobre esta oscuridad. Se trataba de algo normal y cotidiano, que acontece con frecuencia lo mismo en la antigüedad que en nuestra edad contemporánea: un vigilante de los condenados a trabajos forzados estaba maltratando y golpeando a dos de aquellos hombres, que pertenecían a la tribu de Moisés. Esta vinculación con su estirpe de origen fue tan poderosa que, lleno de cólera, dio muerte al vigilante. Pero se descubrió el hecho. Permanecer en la corte podía costarle la vida. Moisés se ve obligado a huir.

Busca refugio en el desierto. En una fuente, defiende a unas jóvenes pastoras. Las muchachas le llevan a la casa de su padre, que se llamaba Jetró. Era el jefe y sacerdote de la tribu que acampaba junto a la fuente. De origen hebreo, educado en el mundo de los faraones, Moisés vive en adelante en un viejo centro de religiosidad beduina. El jefe le da a una de sus hijas por mujer. Moisés se convierte en pastor. Los relatos dicen que cuidó de los rebaños. El oficio de pastor tiene antiquísimas peculiaridades, cuya comprensión ya ha desaparecido de nuestro horizonte mental. A nosotros puede parecernos acaso que el oficio de pastor es insignificante y miserable. Pero en aquellos primitivos tiempos el pastor era un hombre honrado y respetado. Él se cuidaba de los rebaños y consagraba toda su paciencia y su valor a la manada que se le había confiado. Uno de los más antiguos títulos de los reyes de aquella época era el de pastor. En este tiempo experimentó Moisés el hecho más decisivo, que estaba destinado a dar un nuevo curso a su vida y a la vida de su pueblo.

Mientras apacentaba las ovejas, llegó hasta un monte, llamado «monte de Dios». Una señal despierta su atención: una zarza arde, pero no se consume. Inesperadamente, lo usual ha perdido en su entorno su aspecto cotidiano. Salta hacia lo desacostumbrado. Desde lo «reservado» se mueve una señal hacia el ámbito humano. Moisés quiere cerciorarse y se acerca. Mientras lo hace, se halla todavía en la zona de lo acostumbrado. Pero en el momento mismo en que entra, llega hasta él una voz que le llama desde lo inhabitual. La voz no descubre cualidades divinas, no revela una doctrina divina, sino que simplemente anuncia una historia. Se revela también el nombre del que habla: Yahveh. No puede afirmarse con seguridad cuál es la significación exacta de este nombre. Si tan siquiera sabemos si se pronuncia tal como nosotros lo pronunciamos hoy. En efecto, al principio el hebreo se escribía sólo con consonantes, sin vocales: JHWH. Bajo este nombre se realizó la distinción y separación respecto de los demás dioses, la delimitación del amenazado pueblo de Israel frente a todos los demás pueblos. Éste es el nombre sagrado, el que glorificaba Jesús en la oración que enseñó a los suyos: «Santificado sea tu nombre.» Al principio, pues, está la denominación de un nombre, a partir del cual se desarrolla una historia.

Tras esta visión, sucedió lo que todos nosotros conocemos: la salida de Israel de Egipto y la larga marcha por el desierto, en el decurso de la cual se concluyó la alianza. Toda una generación tuvo que morir en el desierto, porque se había mostrado incapaz del futuro. El relato de la muerte de Moisés nos descubre un oculto sentido: Moisés contempla el país al que debía conducir a aquel grupo. Pero lo contempla de lejos. Muere antes de alcanzarlo. El futuro que él veía —y no sólo el país que anhelaba— se aleja en la distancia. La Biblia no concede particular valor al éxito. Al contrario: se siente obligada, cada vez que anuncia un éxito, a anunciar también con rigurosa meticulosidad el fracaso vinculado al éxito.

Quien analiza la historia de Moisés advierte que en ella se mezclan junto a grandes éxitos numerosos fracasos, tantos que si se ponen unos junto a otros todos los episodios concretos de que se compone esta vida, se comprobará que

la línea del éxito está continuamente cruzada por una serie de fracasos. Cierto que Moisés consigue sacar al pueblo de Egipto. Pero cuando le guía a través del desierto, cada una de las situaciones de su jefatura parece ser un fracaso. Cada vez que tiene que dirigirse al pueblo, obtiene una negativa, aunque luego tenga que intervenir Dios para castigar a los culpables. La historia auténtica de esta guía no es la historia de una marcha directa y sin tropiezos, sino la historia de un extravío por el desierto. Pero tampoco la historia de la vida personal de Moisés apunta, después de su juventud y de lo acaecido a continuación, hacia el éxito, sino que apunta a la muerte, a la muerte del fracasado, que ciertamente sobrevive a su obra, pero siempre dentro de nuevos fracasos, nuevos desengaños y siempre nuevas y repetidas negativas, aunque apuntando siempre también a una esperanza superior a este fracaso.

Volvamos de nuevo a aquella visión a partir de la cual se desarrolla toda la historia. Se abrió entonces la frontera entre lo divino y lo humano, entre Dios y la criatura. La santidad se experimentaba como lo desusado, lo extraño, lo fascinador. La respuesta de Moisés (y de todo hombre) ante esta experiencia de la santidad es miedo y terror. Pero miedo y terror no se refieren aquí a lo que en nuestro mundo habitual describimos como inspirador de miedo. Moisés se arroja en tierra y cubre su rostro. Deberíamos llevar muy en el corazón aquel ademán, que en aquel tiempo tenía aún su credibilidad: ocultar el rostro y arrojarse en tierra, el temor a mirar hacia el lugar de donde procede la voz reveladora.

Así entendido, también el hombre actual puede «contemplar» a Dios. Pero entonces recae sobre él la tarea de aceptar esta contemplación como encargo que se le asigna, como una misión que, a través del fracaso, le promete una excepcional esperanza. Dios no es el Señor de lo que está en primer plano y, por tanto, tampoco lo es del éxito inmediato y a la vista.

EL DIOS QUE PROTEGE

Vamos a intentar analizar aquí una misteriosa dimensión de la existencia humana, que yo describiría como un «ser-protegido». Descubriremos en ella una normativa esencial, que puede convertirse incluso en una definición de la existencia humana: el hombre es aquel ser que, al proteger lo delicado y amenazado, queda, a su vez, protegido por esto amenazado y delicado, hecho en el que se le revela el poder de Dios. La Biblia proyecta esta fina visión en el ámbito de lo concreto y plástico a través de uno de sus más conmovedores relatos, la descripción del destino de Tobías. Todos tenemos un vivo recuerdo de esta narración, contada al estilo de las leyendas populares, pero no obstante la expondré aquí en unas breves pinceladas.

El libro de Tobías narra la historia paralela y simultánea de dos seres humanos que, azotados por la angustia, claman a Dios. De una parte, se describe el destino de un hombre probado por el sufrimiento y entregado a Dios, el anciano Tobías (o Tobit). Cuando todavía estaba en su patria, en la tierra de Israel, era casi el único que observaba con fidelidad la ley de Dios. Siguió también los sentimientos de su Dios, compasivo y amante de los hombres, de modo que prodigaba sus cuidados y su protección a los más miserables de su angustiado y oprimido pueblo. Fue deportado, con su mujer y su hijo, a Nínive, donde siguió practicando sus buenas obras, acogía a los menesterosos y enterraba a los muertos. Soportó con firmeza los duros golpes del destino. Pero, al final, ya no pudo más: pobre y ciego, abandonado de todos, se dirigió a su Dios en la oración, suplicándole que

le llevara de este mundo, donde ya se le habían agotado todas las esperanzas (Tob 1,3-3,6).

De otra parte, desfila ante nosotros el destino de una joven y desgraciada mujer: por aquel mismo tiempo, Sara, que vivía en Media, tomó la resolución de ahorcarse en el aposento superior de su casa. Se había desposado ya siete veces, pero todos sus siete maridos murieron antes de que se consumara su unión. Este cruel destino atraía sobre la mujer burlas y desprecios. No podía soportarlo más. Pero, por otro lado, tampoco quería atribular a su padre y, en vez de ahorcarse, oraba a Dios, con los brazos extendidos, ante la ventana, rogándole que tomara su vida (Tob 3,7-15).

Dos seres humanos quebrantados por su destino. Un hombre anciano y una joven mujer están orando al mismo tiempo, al borde de la desesperación. Y entonces irrumpe en su mundo, desde la región de lo trascendente, la figura de su protector, el ángel, como mensajero de Dios que viene a liberarlos (Tob 3,16-17). La liberación se lleva a cabo a través de las acciones —protegidas por el ángel— del joven Tobías, cuya naturaleza, todavía en el estadio infantil al inicio del relato, evoluciona en el curso de los acontecimientos hasta adquirir rasgos varoniles. Este niño es enviado a un viaje peligroso, para recabar de un cierto Gabael una gran suma de dinero que debía al anciano Tobit. Tobías se despide de sus padres, provisto de excelentes consejos y de gran temor, y emprende el camino, acompañado por el ángel, «con lo necesario para el viaje». El ángel guía los pasos de Tobías durante la marcha y le va instruyendo. En los peligros está siempre a su lado, le enseña varios remedios medicinales (contra la ceguera de su padre y contra los malos demonios), le prepara para el encuentro con su bella, honesta y cariñosa prima Sara, le llama la atención sobre el deber que el incumbe de casarse con ella de acuerdo con las leyes tribales, deber cuyo cumplimiento no le resulta

difícil al joven, atendido el encanto de la muchacha. Los recién casados superan, gracias a los consejos del ángel, el mortal destino de la primera noche de bodas, con gran sorpresa de los padres de la joven esposa. Durante catorce días se prolongan las fiestas de la boda. Mientras tanto, el ángel ha ido a recoger el dinero que debía Gabael, el cual, a su vez, no deja de aprovechar la ocasión para tomar parte en los festejos nupciales.

Pero, a medida que el tiempo pasa va en aumento la intranquilidad de los padres de Tobías. Ya ha sido rebasada la fecha calculada para el regreso, y el hijo sigue sin aparecer. Todos los días salía la mujer del anciano Tobit para vigilar el camino. El joven Tobías, por su parte, tampoco se sentía tranquilo y apremiaba para el regreso. Por fin, la gran caravana se pone en movimiento (Tob 4,1-10,13).

Tobías y el ángel se adelantan y el gozo del reencuentro no conoce límites, sobre todo porque, gracias al remedio del ángel, Tobit recupera la vista y puede verdaderamente «volver a ver» a su hijo. El anciano se precipita (como se dice literalmente: con su antigua firmeza) al encuentro de su nuera y la lleva a casa. Fue un día de júbilo para todos los judíos de Nínive. Pero para el ángel ha llegado ya el momento de la despedida. Revela su naturaleza de «mensajero de Dios», les da instrucciones y consejos para el futuro, descubre los ocultos planes de Dios y, finalmente, «subió a lo alto». Ellos entonaron himnos de alabanza y dieron gracias por las maravillas hechas en su favor: se les había aparecido el ángel del Señor (Tob 11,1-12,21).

Los días de Tobit y de su mujer se deslizaron ya en suave felicidad. El anciano se remonta en una visión hasta los días de la vuelta de Israel a su tierra, liberado del destierro, la conversión de todos los pueblos del universo y la consumación del reino de Dios en la eterna Jerusalén. Tras haber enterrado Tobías a sus padres en Nínive, regresó con bienes

y hacienda a Media, a casa de sus suegros, a los que rodeó de respetuosos cuidados en su ancianidad. El tiempo transcurre lleno de ventura. También los suegros mueren, y Tobías vive en medio de sus descendientes y al lado de su mujer Sara, hasta la edad de ciento diecisiete años. Antes de morir puede contemplar las primeras señales del reino de Dios anunciado por su padre. «Y bendijo al Señor por los siglos de los siglos. Amén» (Tob 13,1-14,15).

Con esta conclusión litúrgica finaliza el relato sobre la amenaza y la felicidad, sobre el peligro y la protección, sobre la vida piadosa y la muerte entregada a Dios, sobre la fidelidad del hombre y la visita del ángel, sobre el destino humano y la bondad divina.

Se trata del cuadro de un destino contado con supremo encanto (tal vez se trate sólo de una narración o de un cuento popular), en el que aparece la bella revelación de la realidad humana en sus rasgos últimos de dar y recibir protección. Pero la narración no convierte la vida humana en un idilio. Tampoco aquí se pretende desdibujar la preeminente realidad de Dios. En el fondo, la importancia del relato no está en las cosas que cuenta. La revelación genuina se oculta en este libro bajo una «actitud vital», bajo el «cómo» o manera de narrar los episodios: todo aparece soportado por lo «positivo», por un «sentido para el ser», por un «entusiasmo para el ser», por un «sentimiento para el ser, infinitamente más rico y renovador que nuestra lógica», por un «reconocimiento de la plenitud» que nosotros podemos descubrir en todos los espíritus constructores, sobre todo en épocas de transformación, de cambio y riesgo. Es la actitud de «fidelidad a la felicidad».

De acuerdo con lo dicho, debería haber desaparecido ya todo resto de duda sobre el hecho de que la atmósfera de la alegría y de la felicidad son signos de que en una vida humana «está actuando» el mismo Dios. La fidelidad a la

alegría y a la felicidad es aquel elemento de la vida a partir del cual —incluso bajo la consunción y el sufrimiento, que a veces no es reconocido y aun ni siquiera barruntado por los demás— se configura en nuestro mundo la vida humana con Dios. Pero todo esto sucede bajo la protección divina, en un estar protegidos por aquel que rodea toda vida de infinita delicadeza, sobre todo allí donde esta vida está más expuesta y amenazada.

EL DIOS AMIGO DE LOS HOMBRES

Para los escritores neotestamentarios, la experiencia de Jesucristo significaba al mismo tiempo la experiencia de Dios. De ahí que, en la exposición del tema de la «experiencia de Dios», no puede faltar el testimonio de sus escritos. Si mi opinión es acertada, se dan tres clases de experiencia de Cristo en el Nuevo Testamento. A las tres quisiera referirme brevemente en estas líneas. Al encarnarse, Dios ha aceptado toda la realidad humana, es decir, también lo normal, lo acostumbrado, lo fatigoso, lo que se repite una y otra vez, lo insignificante y nada llamativo.

Esta cálida proximidad de Dios aparece descrita en los libros neotestamentarios, sobre todo en los llamados *sinópticos* —los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas—, que exponen la realidad de Cristo «sinópticamente», es decir, «desde el mismo punto de vista». Estos escritos constituyen un notable documento. Es preciso aprender a familiarizarse con ellos. Guardan silencio sobre una gran parte de la vida de Jesús. Los episodios que narran están simplemente colocados uno a continuación de otro, agrupados según puntos de vista objetivos, y ofrecen distinto orden en cada uno de los evangelistas. Su interés se sitúa en los sucesos concretos, en lo anecdótico. Y esto es precisamente lo que les presta tanta vida y calor.

La corporeidad y la humanidad de Cristo aparecen en los sinópticos con nítida claridad. Se percibe que en Jesucristo hay un alma humana. Vivimos la gran fuerza de atracción humana del Redentor, aquel poder sobre el corazón humano que hace que Pedro y Andrés lo abandonen todo ante una sola palabra de Jesús, que les llega tan al fondo a los hijos del Zebedeo que al instante lo dejan todo, y que arrastraba a las muchedumbres al desierto sin provisiones y sin protección. El corazón humano halló patria auténtica en Jesús de Nazaret.

En los sinópticos nos encontramos con un Jesús que se fatiga y tiene que descansar, que comía y dormía, que ayudaba a los enfermos y bendecía a los niños, que exaltaba de júbilo en la feliz cercanía de Dios, cuyo corazón estaba totalmente lleno de la voluntad del Padre, que se compadecía de los hombres hasta el punto de derramar lágrimas amargas por sus miserias, a quien seguían los hombres porque advertían que se apiadaba de los desvalidos, que llamaba a sí a los oprimidos y fatigados, que sentía delicadeza, más aún, ternura por todo cuanto estaba animado de vida, que enseñaba la verdad con luminosa vitalidad, sin afeites ni sentimentalismos, que no se preocupaba de la opinión de los hombres, que no planificaba de antemano su vida, sino que estaba abierto y era sensible a lo inusitado y sorprendente, que podía esperar con paciencia a que se le abriera el corazón humano, que podía pasar desapercibido, ser normal, pobre y del término medio, que elegía para amigos suyos a gentes totalmente normales, que respetaba con la mayor sencillez y naturalidad las situaciones fijas de la vida humana y por eso mostraba obediencia frente a las autoridades políticas e incluso frente a las instituciones religiosas de su pueblo, aunque tenía clara conciencia de que no estaba obligado a ninguna de estas cosas, que de una manera casi estremecedora aceptaba las cosas tal como eran, que no quería subvertirlas mediante acciones revolucionarias externas, pero que sabía al mismo tiempo hacer fulgurar, en esta vida normal, lo absolutamente inhabitual, cuyo rostro irradiaba santidad.

En este hombre, en Jesús de Nazaret, imperaba lo divino que, al mismo tiempo, dulcificaba su poder y lo convertía en encanto y suavidad. Algo que era inquietante se ha transformado en la vida de un hombre en benevolencia para todo ser creado.

Según los sinópticos, hubo, por fin, entre nosotros un hombre que no quebró la caña caída ni apagó la mecha aún humeante, un hombre que pudo exclamar: Venid a mí todos los que estáis cansados y fatigados, que yo daré paz a vuestras almas. Jesús percibió siempre nuestra necesidad, la necesidad de una pobre viuda de Naím, la necesidad de una pobre mujer enferma que sólo se atrevió a tocar la orla de su manto, la necesidad del apóstol Pedro, que le traicionó y a quien con una sola mirada pudo dar arrepentimiento y perdón. Jesús era un hombre que, sencillamente porque no tenía nada que ocultar, podía decir a todos la verdad, que podía presentarse ante los hombres con resplandeciente claridad y poner en movimiento los corazones en virtud de su mera y simple existencia.

Experimentar la resplandeciente amabilidad humana de Jesús es y sigue siendo, según los sinópticos, la meta capital de la vida cristiana. Surge aquí algo que yo me atrevería a calificar de «consideración sinóptica»: el cristiano intenta, con paciente, viva y realizadora actualización, acercarse cada vez más a los sucesos de la vida de Jesús, penetra en los motivos de las acciones y las palabras de Jesús, pone sus propios motivos en relación con aquéllos, queda internamente afectado, experimenta alegría e íntima pertenencia. La realidad de Jesús comienza a resplandecer lentamente a través de la existencia del cristiano. El cristiano deja actuar, en su propia situación histórica, la normativa íntima de la vida de

Jesús, amable con los hombres. Es un hombre que asiente a la vida, que ayuda a los oprimidos, que es amigo de los angustiados y sojuzgados.

De acuerdo con los sinópticos, Jesús es la gracia de Dios en nosotros. Gracia *(kharis)* significa al mismo tiempo atracción, belleza, suave encanto. A través de la existencia de los cristianos desborda ahora este «encanto» en el mundo. Según la perspectiva sinóptica, la tarea carismática de los cristianos consiste en ser testigos ante el mundo de que en lo más íntimo y profundo quien vive en la cercanía de Jesús sólo puede estar dominado por el amor. Jesús, el Dios hecho hombre, es, para los sinópticos, aquel lugar de la creación donde aparece en el resplandor de la gloria lo verdadero y lo bueno, donde la verdad y la bondad cobran toda su belleza. De ahí que la figura del cristiano debería ser también lo más profundo y emocionante que pueda darse en la creación.

Si llevamos adelante —hoy y ahora— todas estas reflexiones que se desprenden de la exposición sinóptica de Jesús, y queremos aplicarlas a nosotros mismos, podríamos decir: al condensar y densificar el cristiano en sí mismo la vida de Jesús, crea un espacio resplandeciente, «cargado» de Dios, en la realidad del mundo. Éste es, propiamente hablando, el sentido genuino de la desgastada y desvalorizada expresión «seguimiento de Cristo». No significa un angustiado ir trotando detrás, marcando el mismo paso, sino un dejar brillar la bondad y la humana amabilidad de Jesús en todas las situaciones de la vida, en situaciones en las que acaso Jesús nunca se vio envuelto.

De acuerdo con todo ello, la vida cristiana debería ser esencialmente un testimonio. No basta con que un cristiano se atenga a lo «fundamental», que se limite a confesar las verdades del cristianismo y a vivir de acuerdo con las exigencias morales de Jesús. Debe vivir con vívido resplandor la

existencia de Jesús en favor de sus contemporáneos. El cristiano tiene la misión de densificar en sí mismo la presencia de Jesús, una presencia que fue un «sí», un compadecerse, una bondad y una sencilla y lisa amistad con los hombres.

He intentado presentar en un breve boceto esquemático y, por consiguiente, poco matizado, la experiencia de Jesús tal como la exponen los evangelios sinópticos. Estoy plenamente convencido de que este Jesús es el Redentor también para los hombres de hoy.

EL DIOS LUMINOSO

En este apartado voy a intentar decir algo sobre la segunda dimensión de la experiencia de Jesús de los escritos neotestamentarios, es decir, sobre la experiencia de Jesús del apóstol Juan. El encuentro con la amabilidad y el encanto humano de Jesús, tal como lo presentan los sinópticos, es en Juan sólo el punto de partida de una experiencia de Jesús de mayor alcance. Cuanto más se estudia la figura de Jesús en el evangelio, más profunda impresión produce: precisamente su pura humanidad, su limpia y desinteresada bondad, su apertura sin límites a la necesidad y al sufrimiento, no pueden explicarse desde meras perspectivas humanas. En la cálida proximidad humana de Jesús irrumpe lo distante-divino, lo humanamente inexplicable. Al que contempla esta figura le asalta aquel sacro escalofrío de que nos informa el Apocalipsis de Juan: «Y me volví para ver la voz que hablaba conmigo. Y, vuelto, vi siete candelabros de oro y en medio de los candelabros a uno semejante al Hijo del hombre... Su cabeza, o sea, sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve, y sus ojos como llama de fuego; y sus pies semejantes a bronce brillante, como incandescente en el horno; y su voz como estruendo de muchas aguas. Y tenía

en su mano derecha siete estrellas; de su boca salía una espada aguda de dos filos; y su semblante era como el sol cuando brilla en su esplendor. Cuando lo vi, caí como muerto a sus pies» (Ap 1,12-17). En esta visión, la figura de Jesús crece hasta lo inconmensurable. Su ser brilla y resplandece. Tras él se abren los abismos de la luz y de las estrellas. Está aquí el Jesús «invadido por el Espíritu», el poder activo, la fuerza creadora, la intensidad definitiva de todo ser. El mundo, convertido en cierto modo en uno, brilla en la esencia de Jesús. De su rostro brotan los rayos de luz que iluminan a todo el mundo.

Todo el evangelio de Juan se apoya en esta experiencia de Jesús. Clemente de Alejandría lo calificó de «evangelio espiritual». Quería decir con ello que Juan intentó ante todo hacer transparente la existencia de Jesús desde el misterio eterno de la segunda persona divina, el Logos. En Juan caen los velos y se hace visible la esencia eterna de Jesús, abismos inexplicables descubren en Jesucristo sus secretos.

Antes de que nada fuera creado, estaba ya Cristo, desde la eternidad, junto a Dios, porque él mismo es Dios. Todo cuanto ha sido creado, fue hecho por él. Él es lo vivo de la vida, lo luminoso de la luz, el resplandor de toda la creación. Esta eterna esencia de luz, resplandor de la gloria de Dios, ha penetrado en el mundo de las tinieblas. Como un relámpago de luz cruzó todo el horizonte de nuestro mundo, brilló breve y poderosamente y regresó de nuevo al ámbito oculto y desconocido de su gloria. Este poderoso fulgor de Dios en la creación arrojó una luz sobre todas las cosas, sucesos y corazones. Se hizo visible la confusión, la maldad, la infamia del mundo. Surgió el juicio.

Pero este juicio era al mismo tiempo redención. Se creó claridad en los corazones de los hombres y fue posible tomar una decisión. Aquellos que se decidieron en favor de Cristo, tuvieron que soportar, en cierto modo, la prueba del

desgarramiento de toda su existencia. Tuvieron que «cambiar su sentido», modificar todas las características de su existencia. Sólo de este modo puede surgir aquel mundo capaz de ser totalmente penetrado por la luz del Cordero. Y así es como en la decisión en favor de Cristo se lleva a cabo el devenir del cielo: aquellos que se juzgan a sí mismos, ya no serán juzgados, sino que penetran en el mundo definitivamente transparente de Cristo, en el nuevo cielo y la nueva tierra, en un universo transformado. Y así es como el juicio es a la vez obra del amor redentor, de un amor que al principio escinde y quema, hasta convertirse en luz eterna. Sobre el cúmulo de ruinas de nuestro propio ser se alza un lugar libre y vacío y desde el cielo puede descender una nueva ciudad, la Jerusalén eterna.

La visión mencionada al principio continúa: «Puso su diestra sobre mí, diciéndome : "No temas. Yo soy el primero y el último y el que vive. Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos. Y tengo las llaves de la muerte y del Hades"» (Ap 1,17-18). La diestra de Cristo, que sostiene las estrellas, se extiende con delicadeza sobre el discípulo, mortalmente aterrado. Cristo ha vencido a la muerte. Ha abierto al mundo un nuevo estado, el de la vida eterna. Quien ha aguantado con él los trerrores del encuentro, puede aguantar también una vida eterna en el fulgurante resplandor de la divinidad. Cristo tuvo que guiarnos a través de las espantosas experiencias de la angustia y de la amenaza, para que pudiéramos resistir el eterno gozo «desgarrador» que introduce todo nuestro ser en Dios.

En efecto, lo que ahora aparece, Juan sólo puede describirlo citando, mezclando y amontonando todas las imágenes, todas las magnificencias de la tierra, sólo para decirnos que, en definitiva, nuestra eternidad es indescriptible. Ante nosotros se alza un estado eternamente nuevo: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva... Y vi la ciudad santa, la nueva

Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, preparada como esposa ataviada para su esposo. Y oí una gran voz que procedía del trono, la cual decía: "Aquí está la morada de Dios con los hombres. Y morará con ellos; y ellos serán sus pueblos y Dios mismo con ellos estará. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y la muerte ya no existirá, ni llanto, ni lamento, ni trabajos existirán ya..." Y dijo el que estaba sentado en el trono: "¡Hecho está! Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin... El que venza, heredará estas cosas."» (Ap 21,1-7).

La delicada amabilidad humana de Cristo, tal como se revela en los sinópticos, sigue existiendo también en Juan. Pero aquí de la esencia de Jesús brota una fuerza que, al principio, nos estremece. El cristiano debe entregarse a esta fuerza, dejarse arrastrar por ella a la vida y a la luz sin fin. Debe aguantar a pie firme una vida con Cristo, el Gran exigente, y no hallará descanso hasta la muerte. Pero es preciso tener bien en cuenta una cosa: Cristo es la vida y la luz. Dondequiera hallamos vida, dondequiera brilla una luz está ante nosotros, tal vez entre velos, pero de todas formas realmente, el mismo Cristo. De todo esto surgirá un día el cielo. Pero lo que el cristiano debe rechazar por encima de todo, sobre todo por encima de sí mismo, es la mentira.

Un hombre que miente, y mientras permanece en la mentira, no es amigo de Cristo. De este tal sólo surge la destrucción. Falsea su propio ser, no le da ninguna posibilidad de despliegue. Una vida incondicional, vivida con suave finura, ésta es la actitud del seguimiento, a la que el cristiano está obligado frente al «Cristo joánico»: intolerancia frente al pecado, dondequiera se presente, y una tolerancia sin límites para el pecador.

Para nosotros hoy la primera y más esencial de las tareas cristianas consiste en condensar la presencia de Cristo en nuestra existencia. Vivir con Cristo significa, en el espíritu

joánico, realizar nuestras acciones en un mundo que ha sido abierto hacia una plenitud eterna y divina, en un mundo que, a través de nuestras acciones, se transforma en universo «transparente para Cristo». En nuestra oscuridad debe brillar el sentido eterno, la claridad eterna, el Logos divino. Ésta es la exigencia que nos plantea la experiencia de Cristo en Juan.

EL DIOS CÓSMICO

En las líneas precedentes se han expuesto dos niveles de la experiencia de Cristo: el de los sinópticos (amabilidad con los hombres) y el de Juan (luminosidad). Ahora, en este artículo, voy a presentar el tercero y más profundo de estos niveles: la experiencia de Cristo del apóstol Pablo, tal como ha sido bosquejada en las cartas paulinas, sobre todo en las dos grandes cartas a los Colosenses y a los Efesios, pertenecientes al grupo de las llamadas «cartas de la cautividad». Según todas las probabilidades, Pablo se hallaba cuando las escribió detenido en Roma, en espera de ser llevado ante el tribunal del César. En el retiro de su prisión, en medio de todas sus estrecheces y angustias, surgió en su alma una interpretación del universo desde Cristo. Voy a trazar aquí algunos de los rasgos fundamentales de esta «experiencia cósmica de Cristo».

En el centro de la experiencia paulina de Cristo se sitúa la vivencia de su conversión en el camino de Damasco (Act 9,1-19). Cristo aparece súbitamente ante él como luz cegadora. De este modo, el conocimiento de Cristo de Pablo se da la mano con las ideas joánicas. Él es el Señor resucitado, para quien no existen ya los límites del tiempo y del espacio, totalmente convertido en gloria y poder. Este Cristo hizo una misteriosa afirmación a Saulo: «Yo soy Jesús, a quien tú

persigues.» Ahora bien, el futuro apóstol no perseguía a Jesús, sino a los cristianos. Pero a la luz de esta afirmación, una cosa debía quedar bien en claro para el Pablo de los tiempos por venir: entre Cristo y los cristianos no existe, evidentemente, ninguna diferencia. ¿Qué conclusión sacó de esta idea?

Primero: Entre cada uno de los cristianos y Cristo se produce una «relación intraexistencial». Cristo existe en el creyente y el creyente en Cristo. Y eso no sólo en sentido figurado, sino real, provisto de todos los rasgos del ser. La existencia creyente no está en razón de sí misma, sino que se construye sobre Cristo. Éste es el misterio genuino de la resurrección: con su ser corpóreo, Cristo puede llenar la existencia del cristiano, sin afectar por ello a la unidad personal de éste. El cristiano vive en Cristo y Cristo vive en él. Llevamos a Cristo en nosotros y Cristo nos lleva en sí.

En segundo lugar: Esta «relación intraexistencial» une a cada uno de los cristianos entre sí para constituir una sola y única comunidad. El Cristo resucitado lleva corporalmente a todos los cristianos en sí y los une para formar un solo ser. Al estar apartado y elevado por encima de la vinculación espacio-temporal terrena, el Cristo resucitado puede llegar a todos los hombres en todos los tiempos y lugares, para abarcarlos corporalmente y hacerlos miembros corporales de su cuerpo resucitado, aceptarlos en sí, comunicarse a ellos, insertarse en ellos y transformarlos. Esta simbiosis de los cristianos con Cristo crea de una parte una unidad real, pero, de otra, no elimina el ser individual de cada uno. Construimos, pues, sobre Cristo: a través de toda la historia acontece el «nacimiento de Cristo». Ésta es una de las más profundas intuiciones de la teología paulina: es cierto que Cristo ya ha venido, pero está en devenir constante hasta el fin del mundo. Al final de los tiempos aparece el «pleroma», la «plenitud» de Cristo, el «Cristo total».

El signo sacramental de esta inserción en Cristo, de este nacimiento de Cristo a través de la historia, es el bautismo. Él nos otorga la vida de Cristo, pero todavía no en su pleno despliegue, sino sólo como una tendencia y una dinámica, que nos configura hacia Cristo. Impulsado por esta dinámica de la gracia, el cristiano debe crecer cada vez más profundamente en la comunidad de vida con el resucitado, transformándose en su figura. De acuerdo con esta concepción paulina, el bautismo no es en el fondo otra cosa que la totalidad de la vida cristiana: un crecimiento dentro de las dimensiones del resucitado. Aquí el cristiano irá adquiriendo cada vez más clara conciencia de su vinculación a Cristo, irá viviendo cada vez en mayor profundidad su propia resurrección. A través de su existencia cristiana va construyendo, a una con todos los bautizados, el Cristo final, se sumerge personalmente en Cristo, lleva a cabo una constante renovación hasta que en su muerte, en el acto último de su bautismo, llegue a la consumación total en la realidad resucitada de Cristo.

Finalmente: La relación intraexistencial que acaba de describirse desborda el ámbito de la existencia humana y abraza el universo todo. El universo queda alcanzado y afectado por el poder configuralor de Cristo resucitado. En él se recapitula todo cuanto hay en el cielo y en la tierra. La totalidad cósmica quedó consumada hasta sus últimos límites en la resurrección y ascensión de Cristo al cielo. Cristo es la suma y síntesis de la creación. Se halla ya en todos los ámbitos del universo como la más secreta esencia de la realidad. El mundo es para los cristianos «transparencia» de Cristo. En el corazón de todas las cosas podemos nosotros descubrir a Cristo con su realidad humano-divina. La comunión con el mundo es una comunión con la más íntima realidad de todo lo visible, con Jesucristo.

Los teólogos posteriores llevaron adelante esta línea del pensamiento paulino. Ambrosio de Milán dice: «En él ha

resucitado la tierra. En él ha resucitado el cielo. En él ha resucitado el mundo.» Orígenes afirma en su *Peri Arkhon:* «Cristo está en todas partes. Penetra el universo.» Pascasio Radberto escribe: «No debemos buscar a Cristo, que llena todas las cosas, en un lugar determinado.» Tal vez pueda aducir aquí una frase de Karl Rahner, que expone con gran penetración estos pensamientos paulinos: «Lo que nosotros llamamos resurrección de Cristo y que, sin mucha reflexión, solemos considerar como su destino privado... no es sólo el primer síntoma de que al fondo de la experiencia ya todo se ha convertido en algo distinto, en la verdadera y decisiva profundidad de todas las cosas. La resurrección de Cristo es como la primera erupción de un volcán, que muestra que en el seno de la tierra arde ya el fuego que llevará todo a feliz resplandor... Cristo está ya en el centro de todas las pobres cosas de esta tierra. Nuestro mundo no es ya un abismo entre Dios y el hombre... Cristo está ahí, corazón de este mundo terreno y secreto espejo de su validez eterna. Por eso podemos los cristianos amar, debemos amar, la tierra. En efecto, la vida de Dios habita en ella... En la resurrección del Señor ha mostrado Dios que ha aceptado para siempre nuestro mundo.»

El cielo no será otra cosa sino la revelación definitiva de lo que acontece ya ahora de forma oculta y misteriosa. Será un poner al descubierto la simbiosis de la humanidad y del mundo con Cristo. Hasta entonces, hasta su muerte, los cristianos deben estar cada vez más atentos, deben ser cada vez más comprensivos, más pacientes, más humildes y amables, ocultarse cada vez más profundamente en el Cristo resucitado. En estos actos de madurez cristiana llevamos ya a cabo nuestra resurrección y ascensión al cielo. En la realización de nuestro ser cristiano podemos, en consecuencia, dar al mundo el cielo, el Cristo resucitado. Cristo es el medianero de una resurrección y ascensión celeste de carácter cósmico y universal. Éste es el misterio definitivo de la vida y de la

acción cristianas, expuesto de acuerdo con la experiencia de Cristo del apóstol Pablo.

Vivir con Cristo significa irradiar, a través de las diversas fases y períodos de la vida, y cada cual a su manera, los sentimientos de Cristo en el mundo, salir al encuentro del mundo desde el ocultamiento de nuestra experiencia de Cristo ya realizada de forma individual, singular y personal. Nadie puede establecer de antemano cómo cada persona concreta deba realizar esta tarea, cuáles son los rasgos del rostro de Cristo que debe manifestar aquí y ahora al mundo. Descubrirlo es la misión singular, personal e insustituible de cada cristiano.

EN EL FUEGO DE DIOS

Voy a referirme ahora a la experiencia de Dios vivida por el filósofo francés Blaise Pascal ocho años antes de su muerte, tal como está consignada en su famoso *Mémorial*. Tras la muerte de Pascal, se descubrió un documento, del que informa el siguiente relato: «Pocos días después de la muerte del señor Pascal, observó un criado de la casa, por una casualidad, que en el forro del vestido del ilustre difunto había algo oculto, que parecía más grueso que el resto. Descosió el lugar, para ver de qué se trataba, y descubrió un pequeño pergamino, doblado, y escrito de la mano del señor Pascal. Dentro de dicho pergamino había además un papel, escrito asimismo de su puño y letra. Este segundo era copia fiel del primero. Ambos fragmentos fueron inmediatamente entregados a la señora Périer (hermana de Pascal). Ella dio a conocer la noticia a algunos de sus amigos más íntimos. Todos ellos estuvieron de acuerdo en que este pergamino, escrito con tal cuidado y con tan curiosa escritura, presentaba una especie de memorándum, que conservaba con todo cuidado,

para mantener despierto su recuerdo sobre algo que quería tener presente a todas horas ante sus ojos y su espíritu, puesto que desde hacía ya ocho años se había tomado la molestia de coserlo y llevarlo consigo cada vez que se hacía confeccionar ropa nueva.» En su parte superior la hoja presenta una cruz rodeada de rayos luminosos. Debajo, puede leerse lo siguiente:

«El año de gracia de 1654. Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente, papa y mártir, y otros en el martirologio. Vigilia de san Crisógono, mártir, y otros. Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta cerca de la una y media de la noche. Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. Certeza. Certeza. Afecto. Alegría. Paz. Dios de Jesucristo. *Deum meum et Deum vestrum*. Tu Dios será mi Dios. Olvido del mundo y de todas las cosas, fuera de Dios. Sólo se le encuentra por los caminos que enseña el evangelio. Grandeza del alma humana. Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido. Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.

»Me he separado de él: *Dereliquerunt me fontem aquae vivae*. Dios mío, ¿vas a abandonarme? No quede yo por siempre separado de ti. Esto es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que has enviado, Jesucristo. Jesucristo. Jesucristo. Me he separado de él; he huido de él, le he negado, le he crucificado. No sea yo nunca separado de él.

»Sólo se le encuentra con seguridad por los caminos que enseña el evangelio: renuncia plena, interior. Sumisión plena bajo Jesucristo y bajo mis guías espirituales. Eterno gozo por un día de sufrimiento sobre la tierra. *Non obliviscar sermones tuos*. Amén.»

Sucedió aquí algo inconmensurable. Pascal hizo su confesión en fuego. Aquí tuvo lugar una clarificación, una comprehensión y una inequívoca visión de la vida. No debemos olvidar quién es el que escribe tales cosas: un físico, matemático, ingeniero, psicólogo y filósofo de la humanidad concreta de primer rango. Ahora, este hombre se enfrenta con la realidad de Dios. Y esto le hace balbucir. La realidad de Dios, que es brillante y resplandeciente. Produce completa certeza, paz plena y un gozo que es independiente de los impulsos del ser. Después de esta experiencia, Pascal no dejó de ser matemático, físico, ingeniero, psicólogo y filósofo. Pero ahora le había alcanzado una nueva realidad, el Dios vivo. La relación del hombre con este Dios, la vida del llamado por Dios a lo absoluto, será el contenido de la gran lucha de Pascal en los ocho años siguientes. Las poderosas ruinas que la siguiente actividad creadora de Pascal nos han dejado, los *Pensamientos*, dan testimonio vivo del esfuerzo que llevó a cabo en torno a esta tarea:

Blaise Pascal nació el 19 de junio de 1623, en Clermont. La familia se trasladó a París cuando los niños eran aún de corta edad. Los estudios de Pascal siguieron un curso muy peculiar, ya que su padre tomó bajo su cargo personal la enseñanza del niño. Por eso su aprendizaje evidencia un cierto aspecto asistemático que, por otra parte, favorecía en gran medida la iniciativa propia. Un día, cuando contaba doce años, se pudo comprobar, a la vista de las figuras que dibujaba con tiza sobre el suelo, que había redescubierto los 32 primeros principios de Euclides. A los 17 años escribió un tratado titulado *Ensayo sobre las secciones cónicas*, en el que demostraba un formidable dominio del tema. Como tenía que ayudar a su padre en sus cálculos técnicos sobre impuestos, construyó, para facilitarlos, una máquina de calcular de alta perfección tanto teórica como práctica. Llevó a cabo esta invención entre los 19 y los 21 años. Por la misma época realizó su célebre experimento sobre el vacío. Tuvo también contactos con un movimiento religioso que suele designarse,

sumariamente, como repercusión de motivos reformistas en el espacio eclesial francés, es decir, el primitivo jansenismo. El movimiento unía a un gran rigorismo moral una doctrina llevada hasta el extremo sobre el primado de la gracia. Tras haber tomado parte en la controversia jansenista con sus —a mi parecer sin razón— célebres *Cartas a un provincial*, abandonó esta actividad, aunque ya su salud estaba definitivamente quebrantada.

Los relatos sobre el último período de la vida de Pascal llegan al corazón. Fueron seis meses de terribles padecimientos, pero impregnados de una profunda paz; y significa mucho que un hombre como Pascal se sintiera en paz. El silencio de estos seis últimos meses anteriores a su muerte, ya no interrumpidos por ninguna manifestación sobre los problemas que entonces se agitaban, revela la solución definitiva en la vida de Pascal: la entrega del alma a Dios. Sólo a partir de aquí adquieren sentido definitivo todas sus luchas. La comprensión de la existencia pascalina depende de la comprensión de su silencio. El 2 de julio tuvo fuertes ataques de cólico. Inmediatamente expresó su deseo de recibir el sacramento de la eucaristía. Pero se le aseguró que su salud iba mejorando, que de hecho apenas si se repetían ya los ataques. No sería acertado, pues, que le trajeran el sacramento. ¿Tenía Pascal todavía algo en común con este tipo de espiritualidad? ¿No estaba envuelto en una soledad sin límites? Entonces expresó una petición que surgía de la ingenuidad verdaderamente sublime de la fe: «Puesto que no se me quiere conceder la gracia de la eucaristía, deseo mucho comulgar en los miembros de Cristo. Desearía tener aquí, en casa, un enfermo pobre, al que deben prodigársele los mismos cuidados que a mí.» Tampoco este deseo se vio cumplido. Pero, de todas formas, al final el párroco halló un medio de llegar hasta él. Cuando entró, volvió en sí el enfermo y pudo recibir la eucaristía. Veinticuatro horas más tarde había muerto.

No es tarea fácil emitir un juicio sobre la persona de Blaise Pascal. Hay en él muchas cosas que nos producen una impresión extraña: extraño en su genio, extraño en sus exabruptos y controversias, extraño sobre todo en su vida. Pero hay una cosa que le acerca mucho a nosotros: su muda emoción ante el Dios-fuego, que iluminó hasta los más profundos abismos de su alma. De este Dios da testimonio en su *Mémorial*. También el hombre de hoy puede experimentar en su vida estos instantes de brillante fulgor que hacen resplandecer toda la textura del alma. Sólo necesita pedir a Dios esta gracia.

EL DIOS CONTEMPLADO

El hombre ha nacido para contemplar a Dios. En esta contemplación alcanza su plenitud la esencia humana. Ahora bien: ¿está reservada esta visión sólo al más allá o puede ya alcanzarse en la vida terrena? Es éste un problema sobre el que puede discutirse inacabablemente. Voy a presentar aquí a un pensador que se pronunció de una forma clara y decidida a favor de una visión de Dios ya en la vida terrena: el filósofo Plotino. No aludiré al resto de su doctrina, porque en su máxima parte es muy abstracta y son muchos los hombres de nuestro tiempo que no pueden seguirle con facilidad. Pero lo que dice, en cambio, sobre la visión de Dios puede servir a no pocas personas, como punto de partida para su propia búsqueda de Dios.

Plotino nació en Licópolis (Egipto), el año 203. Murió el año 270, en Minturnä (Campania). Tuvo buenos amigos, que protegieron su existencia exterior y guiaron a este hombre totalmente apolítico en medio de los peligros inherentes a los rápidos cambios de régimen de aquella época tumultuosa. Estos grupos de amigos se sentían vivamente unidos entre sí

mediante la veneración que en todos ellos despertaba de forma espontánea aquel hombre, dotado de una pureza y de una sencillez verdaderamente excepcionales. Esta veneración se fortalecía aún más en virtud del sentimiento instintivo —testificado por algunas leyendas— de que Plotino estaba en contacto con los mundos superiores. No era simplemente la pureza de su presencia humana, ni tan sólo el hálito de sus vivencias superiores, sino que fue, sobre todo, su filosofía la que congregó en torno a Plotino a vastos círculos de seguidores. Todavía hoy hallamos en sus escritos pruebas que testifican esta eficacia, oímos la voz del filósofo que enuncia en claro y sencillo lenguaje las verdades fundamentales del platonismo, la superioridad de lo espiritual sobre lo material, el poder de la belleza del mundo espiritual, la inefable excelsitud de lo supremo, de la esencia divina. Oímos aún su llamada a la purificación, al ascenso al mundo superior, a la contemplación.

Cuanto más se asciende a lo auténtico, a lo superior, menos apremia la exhortación, más se serena el lenguaje y la dura y urgente exigencia cede el puesto a la nueva sugerencia. Y se captaban muy bien estas suaves sugerencias, sobre todo en el amenazado círculo de sus seguidores. Su discípulo Porfirio describe, con su singular estilo y con expresivas pinceladas, la interiorización del alma de Plotino cuando hablaba o enseñaba: «*Mientras hablaba, se hacía claramente visible su* espíritu, que iluminaba con su resplandor incluso su rostro. Aunque siempre su mirada era atrayente, en aquellos momentos era además muy bella. Un suave sudor brotaba de su cara. Se destacaba su dulce humanidad. Mostraba una cordial disposición y al mismo tiempo una incansable atención para responder a las preguntas.»

Plotino no consintió que en vida suya se publicaran sus escritos. No sabemos si hubiera dado su aprobación a la publicación póstuma. A su muerte dejó algunos escritos, con

varias lecciones y exposiciones. Sus disertaciones no tenían la menor afectación literaria ni el más mínimo tono doctrinal. Más parecían simples conversaciones. Cierto que en estas exposiciones había también enfrentamientos, y a veces muy ásperos. Pero nunca aparece el nombre de un contemporáneo, la polémica se sitúa en el pasado y por eso es atemporal y correcta. Su discípulo Porfirio publicó finalmente los manuscritos de Plotino, tal como hoy los conocemos, bajo el título de *Ennéadas*. De esta obra voy a citar un breve texto, que se refiere a la visión de Dios.

«¿Hemos dicho ya con esto bastante y podemos darnos por satisfechos? No, el alma está embarazada, y aún más que antes. Y lo está tanto que acaso deba dar a luz. Porque ha ascendido rápidamente hacia Aquel y allí ha quedado llena y embarazada. Entonces queremos hablarle una vez más, tal vez hallamos una frase conjuradora contra los dolores del parto. Tal vez pudiera servir de ayuda lo ya dicho, si se repite muchas veces. Pero, ¿qué clase de conjuro hemos descubierto? El alma ha examinado ciertamente todo lo que es verdad, también todas aquellas verdades de las que sólo tenemos participación, pero cuando se desea que exprese estas verdades, y que las articule, rehúsa hacerlo. En efecto, la capacidad de articulación de la mente debe, para poder afirmar algo, concebir una cosa tras otra, porque sólo así avanza el pensamiento. Mas en aquel que es totalmente *simple*, ¿cómo puede darse este curso del pensamiento? No, aquí basta sólo con un contacto espiritual. Pero al tocar, y en el instante mismo en que se toca totalmente, ya no se tiene capacidad ni tiempo adecuado para decir nada, sino que sólo más tarde se reflexiona sobre ello. De todas formas, es forzoso admitir que en aquel instante se ha visto a Aquel, porque el alma queda llena de una luz que procede de Él y que es Él mismo. Y en este instante se ha de creer que Él se halla presente allí donde, como otro Dios que introduce a alguien en su mo-

rada, se aparece y le ilumina. Porque si no se hubiera aparecido, no habría iluminado. Y por eso el alma, sino es iluminada, no puede contemplarle. Pero si es iluminada, tiene lo que buscaba. Y ésta es la auténtica meta definitiva del alma: tocar aquella luz y contemplarla, en sí misma, no en una luz ajena, sino justo en aquello por lo que ella misma ve. En efecto, aquello por lo que ella fue iluminada es justamente la luz que hay que contemplar. Del mismo modo, no se ve el sol en una luz ajena a él. ¿Y cómo puede convertirse en realidad esta meta? ¡Lleva adelante todas las cosas!»

Para Plotino, la visión, la contemplación inmediata de Dios es un estadio esencialmente superior al del conocimiento lógico, que siempre es mediato. Lo que procede es extinguir el propio yo, paralizar todo movimiento propio, incluido el contemplativo, entregarse totalmente y unirse a lo contemplado y, más aún, no sólo contemplar lo contemplado, sino convertirse en ello. La suprema actividad espiritual se transforma, pues, en pura pasividad o, mejor dicho, en un estado en que no pueden distinguirse estas dos cosas. Y esto es la *unio mystica,* la unión mística con Dios. De este modo, el contemplativo alcanza, más allá de la contemplación, la unión con aquello que, a falta de todo atributo espiritual, ya no puede ser contemplado espiritualmente, la suprema unidad con el Uno, que sólo se puede llegar a descubrir convirtiéndose en él mismo. En esta paradoja definitiva toca ya Plotino los límites de las posibilidades humanas.

Podemos descubrir la huella de las repercusiones de esta doctrina de Plotino sobre la «unión con Dios mediante la contemplación divina» en casi todos los místicos y en los grandes santos cristianos. En Aurelio Agustín lo mismo que en Tomás de Aquino. Esta idea está claramente presente en la mística alemana. Incluso hoy día sigue actuando en los escritos de Pierre Teilhard de Chardin. Agustín describió de una forma sumamente bella esta ascensión del alma a Dios

en su célebre visión de Ostia, junto al Tiber según la explicación de Plotino. Hablaba con su madre de las cosas del mundo. En el diálogo, los dos escalaban cimas espirituales cada vez más elevadas. Finalmente: «Y mientras hablábamos así de la eterna sabiduría, llenos de anhelo por ella, la tocamos suavemente, con un pleno latido del corazón.» O pensemos en la admirable homilía de Gregorio Nazianceno sobre la bienaventuranza «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios», en la que resuena poderosamente el mundo mental de Plotino. Así pues, este filósofo no está en modo alguno tan distante del pensamiento cristiano y podemos muy bien hacer nuestra su doctrina sobre la contemplación y la unidad con Dios.

Ahora bien, para que se le comunique a alguien, en la época actual, una contemplación de Dios, se requiere mucha paz y retiro, cualidades que precisamente hoy son muy difíciles de hallar. Pero aquel a quien Dios elija para ello, experimentará, también hoy, esta gracia.

BUSCAR A DIOS EN «EL ÚLTIMO LUGAR»

Busca el último lugar y allí encontrarás a Dios: así, más o menos, podría describirse la actitud de espíritu de Charles de Foucauld. Su gran fuerza de irradiación sobre los cristianos actuales es un notable fenómeno de nuestro tiempo, digno de atención. Por eso intentará analizar aquí sus ideas centrales sobre el «último lugar» o, más bien procurar, mediante una serie de indicaciones, un acercamiento a este talante de espíritu.

Charles de Foucauld vino al mundo el 15 de septiembre de 1858, en Estrasburgo. A los seis años de edad, y en rápida sucesión, perdió a su padre, perteneciente a una antigua familia aristocrática del Périgord, y a su madre, distinguida

dama de Lorena. Fue educado, junto con su hermana, en la casa de los abuelos maternos.

Puede hablarse de tres «etapas» en el proceso de «conversión» de Charles de Foucauld. La primera se sitúa en el nivel vital: de calavera a soldado, de individuo inútil a explorador. Esta primera conversión ocurrió de la siguiente manera: para preparar su ingreso en la Escuela de Oficiales de Saint-Cyr, acudió a un colegio jesuita de París, del que fue expulsado por mala conducta. A pesar de ello, consiguió aprobar el examen e ingresó en aquella academia militar. Disipaba la mayor parte del tiempo libre que le dejaban los estudios para oficial y el servicio en la academia en orgías con camaradas de su mismo sentir. Sus relaciones con una dama le acarrearon una suspensión temporal del servicio. Cuando, el año 1882, se le negó el permiso que había solicitado para formar parte de una expedición destinada a la exploración de Marruecos, presentó de inmediato su dimisión y emprendió por su propia cuenta una expedición, de dos años de duración, al interior del Sahara. De regreso en París publicó un relato científico sobre los resultados de sus observaciones, con valiosos informes sobre regiones todavía inexploradas de Marruecos.

La segunda conversión fue el paso de la incredulidad a la fe. Sus contactos con el islam despertaron su interés por las cuestiones religiosas. En el año 1886 volvió al seno de la Iglesia. Emprendió un viaje a Palestina y, a su regreso, el año 1890, entró en el convento cisterciense de Notre Dame de La Neige, en Ardèche. Acabados los dos años de noviciado, pasó, por deseo de sus superiores, un año estudiando en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Pero durante su estancia romana, pidió y obtuvo del general de su orden la dispensa de los votos simples. En lugar de ello, hizo voto privado de castidad y pobreza. Tras una nueva y más dilatada estancia

en Palestina, el 9 de junio de 1901 recibía la consagración sacerdotal en Francia.

La tercera conversión llenó todo el resto de su vida y puede definirse como la búsqueda del «último lugar» sobre la tierra. En realidad, se trata de una viaje místico. Charles de Foucauld pidió al superior de los Padres Blancos de Argelia, que por aquella época era además prefecto apostólico del Sahara, permiso para asentarse en África. De 1901 a 1916 residió, como misionero independiente, en Argelia, primero en la guarnición de Beni-Abbes, desde donde acompañó en repetidas ocasiones a los oficiales de las tropas francesas en sus viajes de información al interior del país. Luego permaneció durante once años, como anacoreta, en las montañas desérticas del Hoggar, en Tamanrasset. Aquí fue asesinado, durante la I guerra mundial, el 1.º de diciembre de 1916, por un grupo de indígenas rebeldes.

Su decisión de ir al encuentro de los tuaregs tuvo graves consecuencias. Esta vez se trataba realmente de «el último lugar» y, desde una perspectiva europea, del más extremado abandono. Esta decisión llevó finalmente a Foucauld al martirio. Su determinación iba unida, por así decirlo, a una «vuelta» del místico al explorador e incluso al soldado. El ministerio apostólico entre los tuaregs y en todas las misiones que surgieron más tarde, exigía la confección de un diccionario y una gramática. La situación militar reclamaba la fortificación del campamento tuareg. A quien desee conocer más a fondo la vida y la obra de Charles de Foucauld le recomiendo este libro: JEAN FRANÇOISE SIX, *Carlos de Foucauld. Itinerario espiritual* (con amplio estudio bibliográfico), Herder, Barcelona [3]1978.

«Jesús nació, vivió y murió en las más profunda humillación y la más extremada impotencia, al aceptar para sí definitivamente y hasta tal punto el último lugar que nadie podía estar más bajo que él. Y si él tomó para sí este último

lugar con tal perseverancia y tan gran cuidado, nos quería dar con ello una enseñanza y mostrarnos a los hombres que el prestigio humano no significa nada, no tiene ningún valor. Ser siempre humilde en la fraternidad, suave y dispuesto a servir como Jesús, María y José en la sagrada casa de Nazaret. Cuidarse por sí mismo y hasta donde sea posible de los menesteres domésticos más humildes y no dejárselos a los demás. Tomar sobre mí todo lo relativo al servicio y asemejarme a Jesús que fue entre los apóstoles "como quien sirve". Ser humilde y amable en la conversación. No responder con altanería. En las altivas palabras, en la reprensión y en la alabanza en las acciones beneficiosas y en las injurias, en las palabras lisonjeras y en las amenazas, permanecer humilde y tranquilo, humilde en todas las manifestaciones de la vida, humilde frente a la muerte. El ejemplo es la única obra exterior con que puede influirse en las almas que se comportan de forma totalmente distanciada de Dios, que ni oyen las palabras de sus siervos ni leen sus libros ni perciben sus beneficios ni aceptan su amistad ni quieren tener con ello ningún tipo de relación. No pensar demasiado en las conversiones, sino amar, ser amables, permanecer puros y trabar contacto íntimo con los naturales del país. El mejor medio de no fracasar consiste en compartirlo todo generosamente con los pobres y ver en ellos a los representantes de Cristo y a Cristo mismo. Nuestros corazones deben ser siempre totalmente pobres, vacíos, desnudos, libres, desembarazados de todo lo que no es Dios y Cristo, para estar del todo llenos y rebosantes de su amor, llenos de su amor, prisioneros de su amor, dependientes sólo de Él. No despreciemos a los pobres, a los pequeños, a los obreros. No sólo son nuestros hermanos en Dios, sino también los que más perfectamente imitan a nuestro Señor en su género de vida externo. Son para nosotros la imagen más perfecta de Cristo, obrero de Nazaret.»

En estas afirmaciones de Charles de Foucauld, que he

extraído y sintetizado tomándolas de sus diversos escritos, habla un hombre humilde, desembarazado de sí mismo, que busca el último lugar. Un hombre así, que se ha experimentado a sí mismo como singular tú de Dios, marcha humilde y sencillamente al encuentro de los hombres. Saludará al hermano y a la hermana con cortesía y discreta reserva. Les ayudará en su último abandono, para que también ellos encuentren el camino hacia Dios. Su lenguaje no llamará la atención. No anunciará tal vez nuevas tesis ni bosquejará nuevos temas de dominio del mundo. Su auténtica eficacia está en otra parte: en la transparencia de su vida hacia Dios. Está presente, con reservada y discreta disposición de ánimo, para armonizar y reconciliar las posturas opuestas. Y si no puede lograrlo, está de todas formas dispuesto a escuchar, a comprender, a compartir el sufrimiento y la miseria, a vivir con el otro su destino.

Con este espíritu trabajan en nuestro mundo los «hermanitos» y «hermanitas» de Charles de Foucauld. El ser mismo de estos hombres y mujeres es una cortés y noble exhortación a todos los hombres a renunciar a sí mismos para experimentar a Dios.

VIDA COTIDIANA

EL SACRAMENTO DEL INSTANTE PRESENTE

Hay algunas ideas respecto de nuestra experiencia de Dios que poseen la admirable cualidad que llamamos «sencillez». Lo digo aquí en un sentido totalmente positivo: una idea es sencilla cuando brota tan pura de las profundidades del espíritu que hace transparente toda su plenitud. Una idea así (de auténtica singularidad) fue la obra de la vida del jesuita Jean-Pierre de Caussade (1673-1751). Voy a citar aquí un breve párrafo de su obra *L'abandon à la providence divine* (ed. preparada por H. Ramière, 2 vols., París [5]1867) y lo explicaré sucintamente con vistas al mundo de hoy.

«En realidad, toda la santidad puede reducirse a una sola cosa: a la fidelidad a la misión de Dios. El ejercicio de esta fidelidad consiste en la amorosa aceptación de lo que Dios nos envía en cada instante. La acción divina desborda el universo, penetra todas las criaturas, las invade a todas. Dondequiera se encuentren, allí está también la acción divina. Las precede, las acompaña y las sigue. Sólo es necesario dejarse llevar por su onda. El momento actual está siempre lleno de infinitos tesoros. Contiene más de cuanto el hombre puede aprehender. Para el alma que acepta su presente de las manos de Dios, tal vez ya no haya libros y con frecuencia

tampoco directores espirituales. Todo lo que los demás encuentran a través de sus propios esfuerzos, lo encuentra un alma así en la entrega. Y lo que los demás guardan con cuidados y precauciones, para volver a encontrarlo cuando lo necesiten, esto lo recibe ella en el momento en que lo necesita, e inmediatamente después lo deja marchar, porque sólo acepta lo que Dios quiere darle en cada instante, para vivir así sólo por Dios. Todo es eficaz, todo es predicación, todo es apostólico en una tal alma, que se ha entregado a Dios. En ella vive una santa indiferencia y un estar dispuesto para todos los lugares, situaciones y personas.»

En estos pensamientos de Caussade se concibe al ser humano como historia. Se entiende el mundo como algo constantemente causado por Dios, como esquema de una acción divina en constante progreso. Cada cosa de este mundo es para Caussade una palabra de Dios. A través de todo se va desarrollando una historia sagrada. Este pensamiento no encierra ningún programa. El hombre es santo en cuanto que obedece la voluntad de Dios, en cuanto que en su acción deja que sea eficaz la acción de Dios en su sagrada imprevisibilidad. En esta hora no puede predecirse lo que exigirá la siguiente. Cada una de ellas contiene un llamamiento nuevo.

Por «entrega a la divina providencia» entiende Caussade la ofrenda incondicional del ser entero a disposición de Dios, tal como ésta se manifiesta en cada una de las circunstancias de la vida cotidiana. Es un humilde abandonarse a su dirección en cada instante. Dios sale al encuentro del hombre: a través de la marcha de la historia, a través de la figura siempre cambiante del mundo, a través de cada una de las situaciones en que el hombre está inserto, a través de sus circunstancias de cada momento y a través de las fluctuantes situaciones de la conciencia, Dios sale al encuentro a través del gozo y del sufrimiento, del éxito y del fracaso, de la salud y de la enfermedad, del cansancio y de la opresión de

cada día. Todo cuanto sucede en concreto es digno de adoración. No hay un solo suceso de la existencia humana que sea indiferente. A través del anonimato de lo cotidiano, «Alguien» habla siempre a los cristianos. Un oculto «ser-dado» encadena todas las cosas y todos los eventos. En esta entrega a la providencia de Dios experimenta el cristiano su vida de cada día como un ser arrebatado a las dimensiones de Dios. No tiene ya temor ante las cargas y la inseguridad de cada día, ni se deja extraviar por ellas. Presiente aquella paz que Cristo ha prometido y que él solo puede dar, aquel oculto cobijo del corazón de que gozan los hijos de Dios, aquella santa despreocupación que es característica del hombre nuevo.

Desde la altura de esta entrega del corazón a Dios, tiene el hombre la impresión de que ya no es él mismo, ni actúa él mismo, de que está determinado. No es él quien actúa, sino Dios en él. No es él quien vive, sino que Dios vive en él. En este ejercicio de entrega a Dios a través de los más pequeños e insignificantes sucesos de cada día crece la presencia de Dios en el mundo. El hombre actual sufre muchas veces bajo la impresión de la ausencia de Dios. Con frecuencia no ve la menor conexión entre su experiencia del mundo y su fe en Dios. En la entrega a Dios le parece que se inserta de nuevo en la oscuridad. Todo depende de que se atreva a dar con toda su persona, y justamente en el mundo de hoy, este paso hacia la oscuridad y afirme: «¡Sí! ¡Estoy dispuesto! Estoy dispuesto a ponerme a mí mismo y a todos los sucesos de la vida en cada instante en las manos amorosas de Dios. Quisiera ser como él me ha querido y quiero serlo de nuevo en cada instante. Las posibilidades que siento en mí, los límites que me rodean, los consuelos que experimento, las preocupaciones que me oprimen, las alegrías que me exaltan, el cansancio que me vacía, lo que se me niega y lo que se me da, todo lo acepto, porque mi Dios así lo ha querido. Quiero vivir desde la libertad de Dios, que es también su amor,

sólo sostenido por él. Sé bien que esta actitud, aunque es un misterio, es más sensata y segura que todas las necesidades y seguridades del mundo.»

El cristianismo actual, más aún, la piedad popular, ha redescubierto hoy de nuevo esta actitud de entrega a Dios. Jean-Pierre de Caussade se ha convertido en fundamento de una espiritualidad que Teresa de Lisieux abrió de nuevo al mundo cristiano. El fuerte eco que despertó ha mostrado hasta qué punto se daba con ello una respuesta a una necesidad de las almas de hoy. Sólo resta desear que haya siempre y cada vez más cristianos que acepten su destino en cada instante como venido de las manos de Dios y pongan de este modo pinceladas de luz sobre la gris monotonía cotidiana.

Si mi interpretación es correcta, Caussade nos ha liberado además, con sus ideas, de la tiranía de los métodos. Ha transformado la tiranía en amor que acepta de hora en hora el mandamiento de la vida concreta que gira a nuestro alrededor. En lugar de métodos, ha puesto la realidad, en lugar de programas, las cosas, redescubriendo el misterio creador de la guía divina en la vida cotidiana. Se le pide abiertamente al cristiano hacer y realizar aquello que aún no está en orden. Y así, lo que llamamos situación alcanza una tensión absolutamente nueva.

De hecho, no existe la menor necesidad de poner de relieve todo lo que hay en esta situación, todo lo que se llama autoridad, tradición y sabiduría de la Iglesia. Pero lo que del mensaje de Caussade se desprende es que todo cuanto es y acontece —por grande que sea el error y mala la causa de que ha surgido— se convierte, para el individuo concreto a quien le adviene en contenido de la providencia. Dicho con palabras sencillas: ser apelado por lo que todavía no es.

Si dedicamos ahora nuestra atención a la pesada tara que lastra la existencia humana y que llamamos incomprensión, es decir, al hecho de que una persona sea incomprendida, nuestra atención se dirige a una mujer que eligió para sí el sobrenombre «del Niño Jesús»: Teresa de Lisieux. En el fondo, toda su vida consistió en una «entrega osada». Encontramos en ella muchas cosas que suscitan contradicción. Desde que hemos podido disponer de sus escritos en su versión original, desaparece del horizonte aquella dulce figura que otros nos habían «prescrito». Como otras muchas personas extraordinarias, Teresa de Lisieux pensaba en imágenes. Voy a traer aquí tres de estas imágenes, tomadas de sus escritos, con ayuda de las cuales pueda tal vez interpretarse toda su alma.

Juguete. «Desde hace algún tiempo me he ofrecido al Niño Jesús como un juguete. Le he dicho que no debe tratarme como un juguete caro, sino como una pequeña pelota de ningún valor, que se puede tirar al suelo, golpear con el pie, agujerear, dejar en un rincón u oprimir contra el corazón, según como le plazca. Con una palabra, yo quería entretener al pequeño Jesús, hacerle gracia, quería entregarme enteramente a sus caprichos infantiles. Y él ha escuchado mi oración.» Ya en estas líneas advertimos la madurez de esta actitud de ser niño ante Dios. Apenas hay aquí nada de sentimental. Sólo la petición de entregarse por completo a los caprichos de un niño para de este modo —pues este niño es cabalmente el Dios-hombre— poder estar más cerca del mismo Dios.

Ascensor. «Usted sabe, madre, que desde siempre he deseado ser santa. No me dejaba desanimar, sino que me decía: Dios no puede dar deseos irrealizables. Hoy ya nadie se toma la molestia de subir las escaleras peldaño a peldaño. Se sube

en ascensor. Debe haber para mí un ascensor que me suba hasta Jesús. Soy demasiado pequeña para trepar una a una por las escaleras de la perfección.» Creo que este pasaje y la extremada seriedad del texto no necesitan ninguna aclaración: son un reflejo inequívoco de una profunda disposición religiosa.

Pincel. «Si el lienzo sobre el que el artista pinta pudiera pensar y hablar, no se quejaría de que el pincel le frote constantemente en todas las direcciones. Sabría muy bien que no debe al pincel, sino al artista, la belleza de que está revestido. Yo soy un pequeño pincel, que Jesús ha elegido para pintar su figura en las almas. Un artista necesita varios pinceles. Por lo menos necesita dos. Uno de ellos, el más útil, da los tonos fundamentales y cubre en poco tiempo todo el lienzo de color. El otro, el más pequeño, sirve para los detalles y los matices. Yo soy el pincel pequeño, que Jesús utiliza para los detalles más insignificantes.»

¿Qué puede decirse de esta sencilla muchacha, que desapareció tan pronto y tan repentinamente? Desde siempre, Teresa vivió plena de un resplandeciente amor por el Dios hecho hombre, por el niño Jesús. Estaba convencida de que este Dios es sólo amor. Y se sacrificó a este amor. No, por ejemplo, para ser una víctima de justicia, sino como testigo, que repite una y otra vez: «¡No os engañéis! Nuestro Dios no es severo. Tampoco alberga segundas intenciones. No quiere pagar con la misma moneda. Nuestro Dios es amor infinito, que perdona toda debilidad.»

Por fortuna, ahora podemos apreciar en todo su valor los *Escritos autobiográficos* de Teresa de Lisieux en su redacción original. Se trata de dos cuadernos (un cuaderno escolar y otro de gastos domésticos) y cinco hojas de papel de carta, todo ello totalmente cubierto de una escritura igual, pequeña, cuidada: aquí está en nuestras manos la vida de Teresa. Se supo con emoción que todo un equipo de trabajo había explo-

rado y dictaminado, con todos los medios de la ciencia, el texto anteriormente editado. Estos textos habían sufrido alteraciones que iban mucho más allá de las supuestas modificaciones estilísticas. En conjunto se habían retocado —quitándoles todo mordiente, en virtud de omisiones o ampliaciones— unos siete mil pasajes. Evidentemente, los primeros editores se creyeron obligados a sauvizar las aristas de esta personalidad tan acusada. Pero ahora se abre definitivamente ante nosotros la vida de Teresa. Se tiene la impresión de salir de una «bonita habitación», cuidadosamente cerrada, a pleno bosque y, de pronto, se percibe el fresco aroma del aire puro y libre.

Hay un rasgo esencial en santa Teresa de Lisieux que reviste singular importancia para nuestra experiencia de Dios; muchas veces se ha pasado por alto, o cuando menos se ha minusvalorado, este factor: la desmedida. La carmelita Teresa de Lisieux tenía deseos insaciables. Suena como un poco «trastornada». Quería, por ejemplo, ser mártir: «El martirio, éste fue el sueño de mi juventud, y este sueño ha ido creciendo conmigo en la celda del Carmelo. Pero también siento al mismo tiempo que mi sueño es una locura.» Hoy sabemos bien qué clase de martirio tuvo que afrontar esta delicada y enfermiza joven hasta su muerte. Nada se le perdonó. Todavía en su lecho de muerte, exclamó: «¡Nunca hubiera pensado que se pueda sufrir tanto! ¡Nunca! ¡Nunca!»

También había deseado ser sacerdote. «¡Con qué amor te habría recibido, oh Jesús, en mis manos, cuando a mis palabras descendieras del cielo! ¡Con qué amor te hubiera dado a las almas!» Cuando hoy, con mirada retrospectiva, reflexionamos sobre esto y advertimos cuántos sacerdotes deben su vocación precisamente a Teresa, podemos afirmar que se le cumplieron sus deseos.

Además, también quiso ser misionero. «Quisiera recorrer el mundo entero, anunciar tu nombre y plantar tu cruz en los

países paganos. Pero no me bastaría una sola misión. Querría anunciar el evangelio al mismo tiempo en las cinco partes del mundo y hasta en las más lejanas islas. Quisiera ser misionero no por algunos años, sino hasta el fin de los tiempos.» El papa Pío XI satisfizo este deseo. El 14 de diciembre de 1927 proclamó a la pequeña monja contemplativa de Lisieux santa patrona —como lo era ya san Francisco Javier— de los misioneros y misioneras, así como de las misiones de todos los países.

Yo considero esta desmesura cristiana como una virtud y, además, como una posibilidad de experimentar a Dios. La nostalgia, el anhelo cristiano nunca puede quedar insatisfecho. De alguna forma, Dios lo escuchará e incluso lo superará con creces. Tal vez podría definirse el cristianismo como sigue: El cristianismo es la fe en la que Dios satisface los deseos y las esperanzas de los hombres y los supera hasta el punto de que los más desmedidos anhelos de los hombres parecen pequeñeces. Una tal experiencia de Dios podría ser para muchas personas una vivencia renovadora. Y esto también en el sentido de que el cristiano aprende finalmente cuán joven es Dios y que nosotros podemos ir a su encuentro con despreocupación y alegría.

Experimentar a un Dios que nos depara alegrías, que cumple nuestros anhelos, que no se halla siempre «detrás de nosotros» con dedo conminador, ante el que ocasionalmente podemos incluso «dejarnos llevar» con santa despreocupación, todo esto podría constituir acaso la gran experiencia de nuestra existencia. Se trata, por desgracia, de una vivencia que sólo muy raras veces se nos comunica en los sermones y en la Iglesia. Y, sin embargo, el «Dios de la despreocupación» es el Dios auténtico, aquel Dios que Cristo ha aproximado a nosotros repetidas veces y con urgentes palabras. Cristo nos ha dicho una y otra vez: «No os preocupéis.»

Esta vez voy a referirme a una extraña manera de experimentar a Dios, es decir, a la conocida «oración de Jesús», extraída de los *Relatos de un peregrino ruso*. Estos «Relatos» constituyen un escrito misterioso, dotado de una enorme fuerza expresiva. Hasta hoy no se ha puesto en claro quién pueda ser su autor y si se trata realmente de un relato de cosas vividas o sólo de una ficción literaria. De cualquier forma, no existe un documento que garantice un acceso más simple y cautivador hacia la llamada «oración de Jesús». En su forma más sencilla consiste en la constante repetición del nombre de Jesús o, en forma algo más desarrollada, de la exclamación «¡Señor Jesús, ten compasión de mí!» Pero adelantemos primero algunos breves extractos de los *Relatos de un peregrino ruso*.

«Entramos en la ermita y el *starez* dijo lo siguiente: "La incesante oración interna de Jesús es la invocación incansable, ininterrumpida, del nombre divino de Cristo Jesús con los labios, con el espíritu y con el corazón, mediante la cual se imagina la constante presencia de Jesús y se le pide su compasión en toda acción, en todo lugar, en todo tiempo, incluso durante el sueño. Se expresa con las siguientes palabras: ¡Señor Jesús, ten compasión de mí! Cuando uno se ha habituado a esta invocación, experimenta un gran consuelo y siente la necesidad de repetirla constantemente, de tal modo que sin esta oración ya no puede vivir y fluye de él de una forma espontánea. ¿Comprendes ahora lo que es una oración incesante?" Tras haber recibido esta instrucción, me pasé todo el verano con la oración de Jesús incesantemente en los labios y me sentí muy sosegado. Si me sucedía que durante el día me encontraba con alguien, todos ellos me parecían, sin excepción, tan dignos de amor y tan cercanos a mí como si fueran

mis propios familiares, aunque nunca los hubiera visto antes. Pero un día, después de haber muerto el *starez*, cerré los ojos, miré con el espíritu en mi corazón y deseé poder imaginármelo. Escuché atentamente sus latidos. A partir de este momento, sentí de vez en cuando diversas sensaciones en el corazón y el espíritu. Ocurría a veces que sentía un embriagador estremecimiento en el corazón. Estaba tan henchido de ligereza, de libertad y consuelo que me sentía como transformado y me parecía desfallecer de dicha.» Las frases transcritas indican bien en qué consiste la «oración de Jesús».

Quisiera llamar aquí la atención sobre algunos detalles que me parecen de particular importancia para una mejor comprensión. Sabemos que el peregrino que nos cuenta estas cosas no era, inicialmente, un hombre religioso. Sólo a través de la «oración de Jesús» llegó a la auténtica experiencia de Dios. ¿Cómo es esto posible? Analicemos cuidadosamente el problema. ¿Cómo puede un hombre, que no sabe mucho de Dios, que tal vez incluso ha actuado contra los mandamientos divinos, llegar a la experiencia de Dios mediante la «oración de Jesús»?

Voy a referirme en primer lugar a los cristianos. Pablo afirma en la carta a los Romanos que el Espíritu Santo ora sin cesar en los cristianos. En esta revelación se fundamenta toda la esencia de la oración cristiana. Esta afirmación paulina quiere decir que el cristiano lleva en sí una intimidad en la que acontece el proceso eterno de la Santísima Trinidad. En el cristiano, en su oración, se habla Dios a sí mismo. Por eso puede y debe decirse que la existencia cristiana, en su más íntima realidad, ora incesantemente. El ser cristiano es por esencia un ser orante. Toda oración expresa y concreta del cristiano no es sino una realización de la oración esencial de nuestra realidad. Por eso está llena de gracia y es tan preciosa toda oración cristiana. Incluso nuestros desvalidos balbuceos y nuestros esfuerzos desgarrados por toda suerte de

distracciones. La oración es pues, algo que vuela y se derrama como un torrente.

Que esta proto-oración del alma sea algo real y viviente —y ahora me dirijo a los no cristianos, o a quienes piensan que ya no son cristianos o no pueden serlo— es cosa que experimentamos con frecuencia sólo bajo la forma de desasosiego de nuestro corazón, que no puede hallar plena satisfacción y paz perfecta en parte alguna. Desde el ser humano —sea cristiano, católico o pagano— asciende incesantemente un impulso hacia Dios. Y este impulso produce en nosotros a menudo un sentimiento de desengaño. En su *Camino de perfección* escribía santa Teresa que ella conocía muchas personas que sólo practicaban la oración vocal y que, sin ellas saberlo, Dios elevaba a la contemplación.

Llegados aquí, planteemos de nuevo la pregunta: «¿Cómo es posible llegar a la experiencia de Dios a través de la oración de Jesús?» Y yo respondería: porque esta oración es sencillamente la concienciación de la presencia de Dios que ora en nosotros. Y como Dios hace surgir continuamente de sí el universo, lo mantiene en la vida y lo llena con su infinita presencia, el hombre crece en esta oración, tal vez sin advertirlo, hacia las dimensiones del cosmos. Un permanecer, un silencioso abrirse debería constituir el ejercicio fundamental de toda oración. Debería producirse sin esfuerzo, bajo las más diversas circunstancias de la vida diaria. Entonces nuestra vida cotidiana se convertiría en una proximidad de Dios singularmente sentida. Dios está ahí sencillamente, como el aire que respiramos, como la luz que ilumina los objetos. Quien haga un ensayo con este ejercicio de oración, experimentará pronto que no necesita ya ninguna otra introducción a la oración. La oración no traquetea ya como una decrépita máquina bamboleante. De pronto se siente uno empujado hacia la oración auténtica, que es sencilla y hermosa.

Precisamente este silencioso estar ante Dios se despliega

en la «oración de Jesús» en un sencillo decir. Pero hay que prestar atención a una cosa: en la oración vocal no se trata de utilizar un lenguaje perfecto y primoroso. Lo expresado es siempre inferior a lo sentido. Un lenguaje refinado no sólo no es necesario sino que con frecuencia estorba y acaso es incluso señal de que la oración vocal de este hombre no es la correcta, es decir, no surge de la oración esencial.

Mis lectores me perdonarán seguramente si ahora, al final, me dirijo a los que no creen en Jesús y tal vez ni siquiera en Dios. ¿Es posible también en este nivel una experiencia de Dios? Yo diría sin vacilar que sí. No es en absoluto necesario que el hombre llame Dios a aquella magnitud que le afecta incondicionalmente. El obispo Robinson ha propuesto incluso que, durante algún tiempo, borremos de los diccionarios el nombre de «Dios». No estoy de acuerdo con esta idea, pero puedo comprender su punto de vista, después de haberse creado tanta huera palabrería en torno al nombre de Dios.

El Dios cristiano es un Dios de la historia. Crea historia y está, por tanto, constantemente presente en ella. Tal vez los sacerdotes hayan encerrado demasiadas veces en categorías a aquel que es superior a cuanto podemos imaginar. Y contra esto nos rebelamos. Esto no sólo ha podido ocurrir, sino que ha ocurrido de hecho, y numerosas veces. Demasiadas veces. Pero aquí no se trata de lo que otros nos han dicho en sus sermones, sino del destino de nuestra propia vida. Si vosotros, queridos amigos, los que no creéis en Cristo, y acaso tampoco en Dios, sois capaces de decir: «Tú, aquel ser que me afecta incondicionalmente, ¡ten compasión de mí!», entonces habéis creado lo más importante de vuestras vidas. Carece de importancia cómo llaméis a este Tú los que no creéis. Desde mi convicción cristiana estoy seguro de que os estáis refiriendo a mi Dios, al Dios de Jesucristo, incluso en el caso de que le estéis combatiendo. Sólo una cosa tiene importancia en nuestra vida: la honradez.

En nuestra moderna «sociedad de servicios» se interpreta con frecuencia erróneamente, o incluso está mal vista, la expresión «servir». Y este caso se da también, y no en último término, en la misma Iglesia. Si escribo ahora sobre el hombre que sirve, no abrigo la pretensión de ser entendido sin mayor dificultad. Pero el hecho es que «servir» es una de las funciones básicas de una auténtica existencia humana y, más aún, una de las posibilidades de experimentar a Dios, hasta el punto de que en el mismo Nuevo Testamento Dios aparece en su plenitud como «Dios que sirve». Intento explicar aquí estos rasgos de la existencia humana con el ejemplo del destino sufrido por Alfred Delp.

Alfred Delp nació en Mannheim, el 15 de septiembre de 1907. Fue ajusticiado el 2 de febrero de 1945, en Plötzensee, cerca de Berlín. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1926 y desde 1942 colaboró activamente en el Círculo de Kreisau (Baja Silesia, hoy Rep. de Polonia) en la preparación del esquema de un orden social cristiano. Fue encarcelado a finales de julio de 1944. Leyendo sus escritos (de los que recomiendo especialmente *Im Angesicht des Todes*, Herder-Bücherei 30, Herder-Verlag, Friburgo 1958) sus afirmaciones nos resultan familiares. ¿No ha dicho cosas enteramente semejantes el concilio Vaticano II, con frecuencia utilizando incluso las mismas palabras?

Delp murió en la horca, en la Alemania nacionalsocialista, cuando contaba 37 años de edad. Su crimen no había consistido en planificar una sublevación o en haber participado en el atentado contra Hitler del 20 de julio de 1944. Sencillamente, había elaborado, con un grupo de amigos, hombres serios y responsables de todas las corrientes —entre los que había protestantes y dirigentes sindicalistas— proyectos para la reconstrucción de Alemania para el caso —muy previsible— del hundimiento total del nacionalsocialismo. Después de ser sentenciado a muerte, decía el mismo Delp en una carta a sus hermanos de religión: «La verdadera razón de mi condena es que soy y sigo siendo jesuita.» Por eso le consideramos, a justo título, mártir.

En los apuntes que escribió en el período comprendido entre su condena y la ejecución (1944-1945), analizó Alfred Delp muchas veces y con gran penetración la situación de la Iglesia en nuestro mundo moderno. Voy a tocar aquí sólo algunos puntos que, en mi opinión, siguen siendo de gran actualidad.

Incapacidad de Dios del hombre actual: «Me atengo a mi antigua tesis: el hombre actual es, en muy amplia medida, no sólo ateo, ya sea en el mero terreno de los hechos o incluso en virtud de una decisión personal, sino que el ateísmo va mucho más allá. El hombre actual ha caído en una concepción de la vida en la que es incapaz de Dios. Todos los esfuerzos en torno al hombre actual y futuro deben centrarse en la tarea de devolverle la capacidad de Dios y, por tanto, también la capacidad de religión.»

¿En qué consiste, según Alfred Delp, esta «incapacidad de Dios»? «Consiste en un atrofiamiento de determinados órganos, que ya no desarrollan su función normal.» Predomina una estructura de la vida humana que le abruma y extenúa, que no le permite ser él mismo. Y así, se ha hecho una imagen de sí en la que el entendimiento, la razón y los sentimientos no son, propiamente hablando, sino máscaras que llevan a la intensificación de lo fáctico. Pero este traslado al exterior del centro de gravedad sólo ha podido alcanzar tan amplia repercusión porque se apoya en otro punto interior, cuyas raíces se hunden hasta muy dentro del pasado siglo.

La generación estéril. Que de pronto a todo un pueblo, a toda una generación, no se le ocurra ya nada sensato e inte-

ligente, ni en el terreno de los conocimientos prácticos ni en el de la formación, ni en arte ni en política ni en filosofía ni en teología ni en religión, es para Alfred Delp una señal de alarma. «Al fondo laten preguntas y órdenes fundamentales de nuestra existencia. Si el hombre ha caído en una concepción en la que ya no consigue la adoración o en la que esta adoración es incluso esencialmente ajena a dicha concepción, en la que ya no se conoce ni se quiere el amor más que bajo formas degeneradas, en la que el hombre sólo existe como caricatura de sí mismo, y en la que de hecho ni puede ni quiere existir de otra forma, entonces es que se han secado las fuentes y comienza a extenderse el desierto y a quedar sepultados bajo las arenas los campos aún verdes.»

Endurecimiento interior. Las causas de todo ello las busca Alfred Delp en una falsa valoración creada por el hombre, o *en una falsa imagen que el hombre ha construido de sí* mismo y de sus posibilidades. «El endurecimiento en el ámbito de las cosas, la fijación en las posesiones, las casas, el dinero, los adornos y el arte del buen vivir, éste ha sido el destino del último siglo. Pero más peligroso aún es el endurecimiento interior. Entonces deja el hombre de alzar hacia las estrellas todas las manos de su ser. La incapacidad del hombre actual para adorar, amar, venerar, tiene su causa en su desmedida ambición y en el endurecimiento de la existencia.» Y lo que es aún más importante: «La Iglesia burocrática es en gran parte obra del hombre burgués en el seno de la Iglesia. El hombre burgués no ha fracasado en su tarea de conquistar amplios espacios de la Iglesia y de insertar dentro del espacio eclesial los ideales de las debilidades humanas, de la posesión, el poder, la existencia regalada, el modo de vida a salvo de todo riesgo.»

No quiero concluir esta acerba crítica de Alfred Delp, escrita en la prisión, sin añadir una palabra sobre la salvación que él mismo sintió. Primero de una manera muy genérica:

«Se trata del viejo tema de mi vida: el hombre es salvado mediante el orden de Dios y la cercanía de Dios. Restablecer el orden de Dios y anunciar la cercanía de Dios, esto es lo que mi vida piensa y quiere, a lo que ha estado y sigue estando completamente consagrada.» Nos hallamos aquí ante el gran marco. Todo lo dicho significa un mínimo de seguridad social; pero también un grado mínimo de veracidad, de personalidad y solidaridad, un mínimo de entrega general a la trascendencia; el hombre ha de querer crecer más allá de sí mismo.

Por lo que respecta a la Iglesia, Alfred Delp enumera tres exigencias que también hoy —y hoy más que nunca— siguien siendo necesarias:

Primero: La primera exigencia de Delp parece tan evidente que ni siquiera quiso abordarla de forma expresa. «Si las Iglesias todavía se atreven a ofrecer hoy a la humanidad la imagen de una cristiandad pendenciera, debe desechárselas.»

Segundo: Es preciso disponer hoy de hombres plenos, perfectos. «*Pleroma,* la plenitud. Este vocablo tiene gran importancia en Pablo. Pero es más importante aún para nuestros propósitos. ¡Hombres plenos y perfectos, no angustiados por su salvación o circunscritos a sus parroquias, caricaturas temblorosas! Que las Iglesias hagan surgir de sí hombres plenos, plenos del poder divino, hombres creadores, éste es su destino. Sólo entonces podrán renunciar a la permanente insistencia en el "derecho" y la "tradición". Sólo así tendrán ojos claros que les permitan ver incluso en las horas más sombrías los propósitos y la llamada de Dios.»

Finalmente: La vuelta de las Iglesias a la *diakonia,* al servicio a la humanidad y de los tiempos futuros. Delp dice: «Ningún hombre creerá en el mensaje de salvación y del Salvador hasta que no sudemos sangre en el servicio de los hombres que se hallan física, psíquica, social, económica, moralmente o de cualesquiera otra forma enfermos.» «Vuelta a la diakonia, he dicho. Me refiero también con esta expresión

a la unión y asociación con otros hombres en todas sus situaciones, con la intención de ayudarles a dominarse, sin crear ningún género de escisión o sector aparte. Me refiero a que es preciso seguirles y acompañarles incluso en la más extrema perdición y hundimiento, a estar a su lado también y precisamente cuando les rodean la perdición y el hundimiento. "Subamos", dijo el Maestro, y no: "Sentaos y esperad a ver si alguien viene."»

Nada tengo que añadir a lo dicho. El lenguaje de Alfred Delp es suficientemente claro. Espero que la semilla que él sembró como mártir produzca en nosotros frutos espirituales.

EL DIOS DE LOS INTERROGANTES HUMANOS

Si alguien se atreve a preguntar desde su condición de ser humano, entonces se le abren nuevas dimensiones de la experiencia de Dios. El Dios real y verdadero es siempre un «Dios de los que preguntan». Y ello tanto más cuanto que se trata de un Dios que se deja someter siempre a dudas e interrogantes. Esforzarse por y con Dios y en torno a los problemas de Dios es una de las mejores características de los teólogos. Intentaré aquí poner más en claro esta idea recurriendo a la figura de uno de los más grandes teólogos, todavía en vida, del siglo XX: Karl Rahner.

El curso de su vida puede describirse con unas pocas y rápidas pinceladas: Karl Rahner nació el 5 de marzo de 1904, en Friburgo de Brisgovia. Desde 1922 es miembro de la Compañía de Jesús. Cursó estudios de teología en Valkenburg (Holanda) y de filosofía (entre otros con Martin Heidegger). En 1937 profesor auxiliar en Innsbruck. En 1948 profesor de dogmática en la misma ciudad. En 1964 sucesor de Guardini en la universidad de Munich. En la actualidad reside en Munich y hace oír su voz en todos los problemas importantes

de la teología. De su casi inabarcable producción escrita, destacamos los siguientes títulos: *Geist in Welt* (1939; trad. castellana: *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963); *Hörer des Wortes* (1941; trad. castellana: *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967); *Schriften zur Theologie* (de 1945 hasta el momento actual; trad. castellana: *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1961ss, ^{3}1967ss). Dirigió la enciclopedia «Lexikons für Theologie und Kirche». En su recentísima obra *Grundkurs des Glaubens* (1976); tr. cast., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, hace una exposición global de sus ideas sobre el conocimiento de la fe.

Para mostrar cómo Rahner sigue siendo en la oración el hombre que interroga, aduciré aquí un texto tomado de una de sus primeras obras: *Worte ins Schweigen*: «Si toda mi vida ha de reducirse a una sola oración, y si mi oración ha de ser una porción de esta vida, que se desliza orando en tu presencia, entonces debo tener también el poder de llevar mi vida y a mí mismo ante ti. Pero he aquí que justamente esto supera mis fuerzas. Cuando oro, habla mi boca y entonces, si oro "bien", mis pensamientos y las decisiones de mi voluntad desempeñan de buen grado su juego prescrito y bien aprendido. Pero entonces, ¿soy yo el mismo que el que está rezando? En tal caso, no debería rezar palabras, pensamientos o decisiones, sino a mí mismo. Sin embargo, mi buena voluntad está muy en la periferia de mi alma y es demasiado débil para penetrar en aquellas profundas capas de mi ser, donde yo, *yo* mismo soy, donde las ocultas aguas de mi vida ascienden y caen según sus propias leyes. ¡Cuán poco poder tengo sobre mí mismo! ¿Te amo cuando te quiero amar? Pero el amor es un torrencial fluir de mí hacia ti, un prenderme a ti con la última profundidad del propio ser. Y, ¿cómo debo orar amándote si la oración del amor ha de ser una entrega del último fondo de mi corazón, un abrir la cámara más íntima de mi alma, y no tengo, sin embargo, el poder de abrir las puertas

de esta cámara más íntima, sino que me encuentro impotente y débil ante mi último secreto, que yace sepultado, con pesada y sorda inmovilidad, en los profundos abismos en los que no penetra mi cotidiana libertad? Me hallo en la cotidiana superficialidad de mi vida, hacia la que me encuentro necesariamente empujado, extraño a mí mismo y lejos de mí. ¿Cómo puedo buscarte a ti, a ti Dios lejano, cómo puedo entregarme a tu merced, si no me he encontrado a mí mismo? ¿Qué debo hacer? Me has ordenado que ore, ¿y cómo podría yo creer que tú habrías de mandarme hacer algo que sería imposible hacer sin tu gracia? Yo creo que me has mandado orar y que con tu gracia puedo hacerlo. Entonces, la oración que tú me pides no puede, en definitiva, ser otra cosa sino un esperar en ti, que eres la silenciosa y permanente disposición, hasta que tú, que habitas siempre en el centro íntimo de mi ser, me abras las puertas desde el interior para que yo pueda entrar en mí mismo, dentro del oculto santuario de mi vida. Y ésta será la hora de mi amor. Que llegue en una "oración" —que así se la llama en la vida cotidiana— o en otra hora cualquiera de la decisión sobre la salvación de mi alma, o en mi muerte, o en otra hora cualquiera de mi vida, que sienta su llegada o no la sienta, que sea de larga o de corta duración, todo esto sólo tú lo conoces. Pero yo debo estar siempre preparado, debo permanecer firme, para que, si tú abres la puerta para la decisión de mi vida —acaso de una forma silenciosa e inadvertida—, no deje yo, extraviado en las cosas de este mundo, de entrar en mí y en ti.»

El nombre de Karl Rahner está ligado al más extraordinario momento de la historia de la renovación de la teología católica de nuestro tiempo. Irrupción renovadora, en primer lugar, respecto de un mundo de pálidas fórmulas y a veces de fosilizado lenguaje y mentalidad neoscolástica, debido a la valerosa confrontación de la tradición auténti-

ca con la problemática presentada por la moderna filosofía. Irrupción renovadora respecto de la escisión entre teología y predicación —de acuerdo con la frase programática de Rahner, según la cual «la teología en realidad más estricta y rigurosa, la más apasionadamente dedicada a la realidad en sí, la teología científica siempre enfrentada con nuevos problemas es, a la larga, una teología de predicación.» Irrupción renovadora respecto de la fe ministerial de los teólogos, para pasar a una fe fraternal— con ayuda de una teología de la fe que sabe precisamente de una fe que siempre se interroga sobre sí misma y está siempre amenazada. Renovadora irrupción, finalmente, desde una visión del mundo encerrada en un ghetto al diálogo con un mundo aceptado en su pluralismo espiritual (incluidos los diálogos con el marxismo de la Paulus-Gesellschaft), mucho antes de que la palabra diálogo quedara vaciada de todo su contenido al convertirse en una expresión de la moda teológica.

Pero debemos también tener presente que esta irrupción renovadora tiene en Karl Rahner profundas raíces. Quiero decir que Kral Rahner da su sí creador a la tradición, incluso, en cierto sentido, con ciertos rasgos conservadores. Su pensamiento teológico se siente constantemente vinculado a la historia de la fe y de la Iglesia. Ciertamente que en él esta fidelidad a la tradición no consiste en la estéril y mecánica repetición de un material histórico, sino en una realización productiva. El problema de la tradición se convierte en él siempre en el problema de la teología respecto de sí misma y de su futuro. Karl Rahner avanza sólo hasta el punto exacto en que puede arrastrar consigo a la gran tradición de la Iglesia y de la teología, o, para decirlo con mayor crudeza: sólo hasta el punto en que esta tradición se deja asumir, aunque muchas veces no sin grandes esfuerzos y protestas. Y por eso cabalmente sus propios avances se convierten en un auténtico progreso de la teología y de la con-

ciencia eclesial. Aquí es donde se encuentra de verdad la raíz auténtica de la extraordinaria y amplia repercusión intraeclesial de la teología progresiva de Karl Rahner, la razón que explica por qué su teología ha hecho escuela.

Es un tanto a favor de Karl Rahner su arte de saber preguntar, su capacidad de interpretación, de ver las cosas en su verdad trivial, de suscitar olvidadas evidencias del depósito tradicional de la teología, de infundir nueva vitalidad y hacer fluir de nuevo concepciones ya fosilizadas y estancadas, y de ayudar a que recobre nuevo brillo y claridad una interpretación en cierto modo retenida en los diques de la tradición. Cierto que Karl Rahner ha cultivado su propia teología, pero lo ha hecho con la mira puesta en los problemas que hoy afectan a toda la conciencia cristiana de la fe, considerada en su totalidad. Y precisamente por esto ha hecho surgir a la superficie muchas cosas de aquel fondo común cristiano que se percibe apenas las teologías de las diversas confesiones cristianas contemplan desde su respectiva posición una tarea común que se les da y se les encomienda de antemano.

De Karl Rahner podemos aprender que en las cuestiones y problemas esenciales no se da una respuesta total y de una vez por siempre, es decir, que la posibilidad de seguir preguntando es una de las notas esenciales de la existencia que busca a Dios. El que pregunta debe ir siempre cada vez más al fondo del abismo transformador de las cosas, debe arriesgar su alma en cada respuesta. Su silenciosa oración será siempre: «Creo, Señor, pero ayuda mi incredulidad!» La verdad que encuentra el que busca no es una posesión fija y sólida, sino un devenir, un «estar en camino», un punto de tránsito.

DECISIÓN

EL DIOS PRESENTE

La presencia de Dios en la existencia humana fue el tema central de la mística alemana. Para comprender mejor esta presencia de Dios y trasladarla a nuestro tiempo, voy a referirme aquí a uno de los espíritus más discutidos de la mística medieval alemana, al Maestro Eckhart. La irradiación de su vida en medio de las grandes perturbaciones de la sociedad profana y eclesiástica de su época puede tener para nosotros carácter simbólico. Tal vez pueda incluso servirnos de poste orientador.

Es, desde luego, escaso el número de datos seguros que han llegado hasta nosotros sobre el curso de la vida del Maestro Eckhart. Así por ejemplo, es incierta la fecha de su nacimiento. Vino al mundo hacia el año 1260, en Hochheim, no lejos de Gotha, en Turingia, en el seno de una familia de caballeros. El año 1304 fue nombrado primer provincial de la provincia dominica de Sajonia. Murió entre 1327 y 1329, cuando desempeñaba el cargo de maestro y predicador. El lugar de su muerte fue probablemente Colonia, aunque otros autores lo sitúan en Avignon. Entre otras actividades, se distinguió como reformador de los conventos dominicos de Bohemia, como profesor en París y como pre-

dicador en Estrasburgo. Eckhart nos ha legado una amplia herencia escrita. Dado que en sus sermones y conferencias era más místico que dogmático, pero propendiendo al mismo tiempo en sus explicaciones místicas a profundas especulaciones y que sus expresiones (algunas de ellas usadas por él por primera vez han marcado su sello en la lengua alemana) carecían a veces del suficiente rigor teológico, dado además que gustaba de aventurarse hasta el límite mismo del peligro en sus formulaciones, y atendido, en fin, que sus predicaciones y exposiciones no siempre fueron copiadas con la suficiente exactitud y rigurosidad, su doctrina suscitó a menudo sospechas de heterodoxia y se vio sujeta a estricta comprobación. Finalmente, la inquisición de Colonia entabló proceso contra él. Eckhart se defendió varias veces, el 13 de febrero de 1327 se retractó incondicionalmente de todas aquellas sentencias suyas en las que pudiera haber un contenido sospechoso y se sometió al juicio de la sede apostólica, tras haber depositado un escrito de defensa ante la corte pontificia de Avignon. Moría poco después, antes de que se hubiera pronunciado la sentencia. Tras prolijas investigaciones, el año 1329 el papa Juan XXII condenaba 28 sentencias de Eckhart: 17 de ellas eran rechazadas como heréticas, 11 como erróneas y sospechosas de herejía. Sólo una edición crítica de la totalidad de su obra permitirá conocer el sentido auténtico de estas sentencias, dentro de su propio contexto. De cualquier forma, es un dato seguro que Eckhart quiso siempre que su doctrina estuviera de acuerdo con el dogma.

De los ricos y variados textos de la mística de la unión del Maestro Eckhart voy a destacar aquí un motivo que se refiere a un tema de la piedad medieval hoy poco habitual para nosotros: Dios es nuestra madre. Esta temática fue ampliamente expuesta en los escritos de la gran mística y reclusa inglesa Juliana de Norwich. (Se llamaban reclusas las personas que se recluían en aquel tiempo en una celda adi-

cionada a una iglesia, donde pasaban su vida en el más estricto silencio, dedicadas a la contemplación y a los trabajos manuales.) Veamos ahora el texto de Eckhart:

«Dijo el Maestro Eckhart que Dios no es tan sólo el Padre de todas las cosas buenas; es también madre de todas las cosas. Es Padre porque es la causa de todas las cosas y su creador. Pero también es madre de todas las cosas, porque si la criatura recibe de él su esencia, también sigue estando al lado de la criatura y la conserva de acuerdo con su esencia. Si Dios no permaneciera al lado de la criatura, después de haber recibido de él su esencia, muy pronto la perdería por necesidad. Porque lo que se sale de Dios, se sale de su propia esencia y se hunde en la nada. No ocurre así con aquellas otras cosas que, cuando alcanzan su esencia, surgen de algo que es a su vez causado. Cuando la casa ha alcanzado su esencia completa, el albañil la abandona. Y esto es así porque el albañil no es la causa total de la casa, ya que ha tomado los materiales de construcción de la naturaleza. Pero no es así en Dios: él da total y enteramente a la criatura todo cuanto ella es, materia y forma. Y por eso ha de permanecer junto a ella, o la criatura perderá pronto su esencia.»

Como estas ideas tienen un cierto aire desacostumbrado, séame permitido aquí adentrarme algo más en la teoría. En mi opinión, la cosa merece la pena. ¿Cómo experimenta el hombre a Dios en la criatura? A veces acontece ya en el mismo amor humano algo que uno casi no se atreve ni a expresar: Dios toma el rostro de la cosa amada. Dios brilla misteriosamente en una persona finita. Y esta persona no es ya algo así como un camino a Dios, sino la meta última y definitiva de nuestra entrega. La creado se ha convertido en recipiente de lo divino. La transitoriedad terrena queda totalmente penetrada e invadida por la realidad definitiva de Dios. Lo creado, en su creada fragilidad, en su esencia

amenazada por la caducidad, se convierte en un fugitivo instante en contenido que sacia plenamente nuestro anhelo de infinito. Y entonces acontece —más presentida que percibida— la aparición de Dios en el mundo. Sólo esta combinación de lo divino y lo creado hace posible el amor de Dios puro y completamente desinteresado, pero también inevitable. Dondequiera que dirijamos la mirada, hallamos a Dios como salida, contenido, soporte y punto final de nuestras tendencias. De acuerdo con esta línea de ideas, podría decir yo con Aurelio Agustín: «Dame un amante y él comprenderá de qué hablo.»

En estos momentos, el amor no es ya en el fondo una acción «nuestra»: Es Dios mismo quien se ama en nosotros. Aquí alcanza el hombre aquella intensidad del ser a que ha sido llamado desde la eternidad: es autorrepresentación de Dios. Si proyectamos ahora esto, tan fugitivamente experimentable en el amor terreno, a un estado puramente, barruntamos lo que puede acontecer con nosotros y con el mundo en la plenitud eterna (en el cielo). Dios mismo será para nosotros verdaderamente todo. No como si las cosas, las personas y los acontecimientos dejaran de existir, dejaran de ser lo que son, sino porque Dios mismo supera y desborda con su poderosa presencia su realidad finita. La creación entera se convertirá entonces en acontecimiento del estar consigo y con Dios, un acontecimiento amoroso que abraza en sí toda esencia y que se revela a ella sin que por eso las criaturas se disuelvan en una especie de confusa indeterminación, sino que quedarán confirmadas y, más aún, acrecentadas y reforzadas en su propio ser.

Tal vez haya conseguido trazar aquí, dentro del espíritu del Maestro Eckhart, la línea de la unión con Dios que va desde el acto del conocimiento en el amor hasta la plenitud en el cielo. De acuerdo con las ideas de Eckhart, debemos imaginarnos todo esto como un proceso dinámico. Cito, en

apoyo de mi afirmación, un importante texto del Sermón 58: «Más padecemos que hacemos, y recibimos incomparablemente más que damos. Pero todo don estimula la receptividad para un nuevo don, para un don aún mayor. Todo don divino amplía la receptividad y el deseo de recibir cosas mayores y más altas. Y tan ilimitado como es Dios en el dar, así también de ilimitada el alma en el aceptar y recibir.» Resuenan aquí los pensamientos de los padres de la Iglesia Gregorio de Nisa y Aurelio Agustín. Estos tres autores conciben la vida terrena, y nuestra eternidad en el cielo, como un progreso ilimitado en el interior de Dios. Conservar en nosotros esta dinámica de la vida divina, y activarla aún más, ésta es la meta única y exclusiva a que deben servir los diversos ejercicios de piedad. La misma Iglesia y la doctrina de la Iglesia expresada en los dogmas deben ponerse al servicio del mantenimiento de esta dinámica en el alma.

El hombre actual es perfectamente capaz de captar lo delicado y lo dinámico de esta actitud cristiana del Maestro Eckhart. Sus mejores cualidades son su anhelo de delicadeza y su impulso hacia lo inalcanzable. Y justamente con estas cualidades encontrará a Dios.

EL DIOS DE LA HONRADEZ

Muchas veces se ha intentado establecer la honradez como norma y medida de todo pensamiento auténtico. En el antiguo lenguaje, que hoy vuelve a recobrar su puesto de honor, honradez significaba hablar y actuar y ser de tal forma que en cualquier momento pueda alguien rendir cuentas ante cualquiera que las exija. Vamos a referirnos aquí brevemente a uno de estos hombres «honrados». El año 399 antes de Jesucristo se hallaba Sócrates ante el tribunal de Atenas. Entre otras cosas se le acusaba de uno de los peores

crímenes de que podía hacerse culpable un hombre en aquella época: el acusado subvertía la religión tradicional. Sócrates fue condenado a darse la muerte por su mano. Cierto que sus amigos prepararon algunos caminos para la fuga, pero Sócrates aceptó con ánimo sereno la muerte a que se le había condenado. Este varón ha sido uno de los pocos «hombres honrados» cuya vida —y no en último extremo cuya muerte— ha marcado con su sello la historia de Occidente. Lo que cada uno de nosotros, en el fondo de nuestro propio corazón, tenemos que seguir afrontando, está ya bosquejado de antemano en Sócrates. De este hombre surgió este Occidente único, distendido hasta el desgarramiento en la contradicción inserta en la vida y la muerte de Sócrates.

Por lo que hace a la acusación de ateísmo, es preciso constatar que Sócrates era representante y seguidor de la religión apolínica. El sacerdocio de Delfos (Apolo) halló en él un poderoso abogado en medio del movimiento filosófico que en aquella época había adoptado una actitud de rechazo respecto de la religión usual. Sócrates hizo en Delfos la siguiente pregunta: «¿Hay alguien más sabio que Sócrates?» Por «sabiduría» se entendía entonces la actitud que define a la filosofía como un impulso (amor a la sabiduría). En su respuesta, la pitonisa negó que existiera tal hombre, con lo que daba a Sócrates el rango del más sabio de todos, dentro del movimiento filosófico. Desde esta perspectiva, Sócrates no sólo no es de ninguna manera ateo, sino más bien todo lo contrario. ¿Por qué, pues, se le condenó por ateísmo?

A diferencia de lo que ocurre en nuestra edad contemporánea, el ateísmo griego no consistía en negar toda esencia divina, sino sencillamente en no sentirse obligado por las formas de los dioses y las leyendas sobre divinidades entonces vigentes. Sócrates no negaba lo «divino». Al contrario, lanzó la idea de que debería conocerse la esencia de lo divino mejor que lo que daban a entender el mito tradicional y su

culto. Sócrates afrontó en su vida las dos cosas, lo tradicional y lo nuevo, y dio testimonio de lo nuevo al precio de su propia vida. Comprendemos ahora en qué esfera de la «experiencia de Dios» se desarrolló la lucha de Sócrates y qué gigantescas fuerzas actuaron en el curso total del evento dramático.

Voy a aducir ahora (sin comentarios) las líneas finales del diálogo *Fedón* relativas a la muerte de Sócrates: «"¿Cómo debemos sepultarte?", preguntó Critón. "Como queráis", fue la respuesta de Sócrates, "caso que podáis retenerme y no os desaparezca." Y al decirlo sonrió y nos miró... Tras estas palabras, se puso en pie y se fue a otro aposento, para tomar un baño... Después del baño, Critón hizo señal a un servidor, que estaba cerca. Salió el muchacho y regresó al poco tiempo con el hombre que debía entregar el veneno, y que llevaba ya triturado en una vasija. Cuando Sócrates vio al hombre, le dijo: "Muy bien, queridísimo. Tú conoces esto. ¿Qué tengo que hacer?" — "Cuando hayas bebido la copa", dijo él, "sólo tienes que pasear de un lado para otro, hasta que sientas pesadez en tus miembros. Entonces debes tenderte. De este modo, el veneno actuará por sí mismo." Al mismo tiempo, alargó la copa a Sócrates... "Es ciertamente lícito y también necesario", dijo Sócrates, "orar a los dioses para que el viaje al más allá discurra felizmente. Por eso oro yo ahora: que así suceda". Y diciendo estas palabras, se sentó y bebió tranquila y sosegadamente. Hasta este instante aún habíamos sido capaces de retener las lágrimas, pero ahora ya no pudimos y a mí mismo me brotaron como un poderoso torrente... "¿Qué estáis haciendo, vosotros, gente admirable? He despedido a las mujeres no en último término para que no se comportaran neciamente"... Entonces comenzó a pasear de un lado para otro. Luego dijo que sentía pesadez en sus miembros y se tendió de espaldas... El hombre le tomó de nuevo y dijo que como había avanzado hasta el co-

razón, se marcharía... A una pregunta de Critón, ya no respondió Sócrates. Poco después hizo aún un movimiento. Entonces lo cubrí. Su mirada era vidriosa. Cuando Critón lo vio, le cerró la boca y los ojos.»

Las últimas palabras de *Fedón* sobre esta muerte dicen así: «Tal fue el fin de nuestro amigo, del hombre que en nuestra opinión era, de entre todos los vivientes que habíamos conocido, el más excelente y también el más sabio y el más justo.» La conducta de Sócrates irradia honradez humana, una virtud que no sólo es condición fundamental de la existencia humana, sino a la que también nosotros debemos considerar como condición de un futuro honroso y digno.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la «experiencia de Dios»? La Iglesia misma reconoce en una conducta sobria, honrada, abierta a la verdad y al ser, una realización sacramental del bautismo, se refiere a ella como a un «bautismo de deseo». De acuerdo con esto, podría hablarse seguramente, con una expresión más feliz, de algo así como de un «bautismo de anhelo» o, simplemente, de un «sacramento de honradez». Cierto que Sócrates no pudo experimentar a «nuestro Dios». Pero cuatro siglos y medio más tarde, si hubiera vivido en la misma Atenas y hubiera escuchado al apóstol Pablo, éste hubiera reconocido, a no dudarlo, su honrada actitud: «Mientras Pablo esperaba en Atenas, se consumía su espíritu en su interior al ver la ciudad repleta de ídolos... Tomándole de la mano, lo condujeron al Areópago, mientras le decían: "¿Podemos saber cuál es esta doctrina nueva de que tú hablas? Porque tú traes algo que suena extraño a nuestros oídos. Nos gustaría saber lo que esto quiere decir." Los atenienses todos y los forasteros advenedizos no se ocupaban en otra cosa que en decir y en oír la última novedad. Pablo, entonces, de pie en medio del Areópago, dijo: "Atenienses, os veo en todo religiosos

por demás. Porque, al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he hallado incluso un altar con esta inscripción: Al Dios desconocido. Pues eso que sin conocer veneráis, es lo que os anuncio yo"» (Act 17,16-24). Si Sócrates ya supo morir por Apolo, ¿con cuánta mayor facilidad no hubiera aceptado morir por Jesucristo, a quien tanto se parecía en su honradez?

EL DIOS DE LA APERTURA

La apertura de espíritu es, desde varios puntos de vista, una condición previa del encuentro con Dios. Esta afirmación es hoy, para nosotros, evidente, y hasta tal punto que apenas sentimos la necesidad de preguntarnos de dónde se deriva tal evidencia. En realidad, no hay aquí sino el fruto de una historia de aprendizaje del espíritu occidental, prolongada durante siglos. Grandes hombres cristianos trabajaron para enseñarnos esta apertura espiritual, hombres que vivieron ya de forma anticipada esta actitud de apertura hacia todos los horizontes. Entre ellos se encuentran un gran santo: santo Domingo de Guzmán.

Santo Domingo fundó a principios del siglo XIII la orden de predicadores, conocida también por el nombre de «dominicos». Estos frailes dominicos salvaron a la comunidad cristiana de un enorme peligro, del desenfreno del espíritu. En los siglos XII y XIII penetró en Europa, a través de los árabes, el aristotelismo. Hubo un grupo de pensadores que seguían ciegamente las ideas árabes, con todos sus errores y desviaciones. En esta lucha se entremezclaban problemas de alta religiosidad y de gran contenido moral: tesis sobre la naturaleza de Dios, sobre sus relaciones con el mundo, sobre la providencia. Se presentaban y defendían tesis sobre el hombre y sobre el alma espiritual que contradecían

la doctrina de la Iglesia. Resurgió, al mismo tiempo, la concepción del mundo de la antigüedad, de inspiración agustiniano-platónica, unida a las ideas de la primitiva edad media. Una crisis espiritual de formidable alcance sacudió todo el Occidente.

Y fue entonces cuando los dominicos llevaron a cabo una increíble hazaña de libertad espiritual: transformaron desde el interior el desacreditado aristotelismo, lo repensaron a fondo y le dieron un puesto en la Iglesia. Y esto ocurrió en cuanto que, amparados en la oración, afrontaron los riesgos de las nuevas ideas, percibieron por sí mismos su eficacia y luego se las entregaron a los demás bajo fórmulas claras, ilustradas y penetradas de cristianismo. De esta forma crearon el nuevo espíritu de Occidente, que todavía sigue viviendo en nosotros. Y, lo que es más aún: crearon una actitud de apertura espiritual. Fueron una grande e importante respuesta del Espíritu Santo a las necesidades del momento histórico. El siglo en que vivió santo Domingo fue una época sujeta a singulares amenazas, que tuvo que defenderse contra multiformes tendencias de disolución. El clero, olvidado de sus deberes, desempeñaba sus tareas de una forma que dejaba mucho que desear. Los sacerdotes evidenciaban una ignorancia auténticamente vergonzosa, que dañaba su prestigio. Carentes de formulación, eran incapaces de conseguir respeto para los propósitos de la Iglesia. Corrían parejas con su ignorancia sus desmedidas pretensiones, destinadas a encubrir su incapacidad. Pero aún peor que su crasa carencia de formación era el género de vida, indigno de cristianos, a que se entregaban numerosos clérigos y que alejaban al pueblo de las enseñanzas de la Iglesia. La consiguiente mundanización de la Iglesia era la causa capital de la apostasía del pueblo, que en el sur de Francia adquiría proporciones de abierta rebelión.

El año 1206 emprendió Domingo, con una pequeña comitiva, el camino de España a Roma. El rey de Castilla, Alfonso VIII, pidió a esta comitiva que, haciendo un rodeo, visitaran a su hija, casada en Francia con el príncipe heredero. La comitiva se mostró de acuerdo con los deseos de su monarca y esta circunstancia, al parecer fortuita, convirtió el viaje de santo Domingo en un acontecimiento de consecuencias incalculables. Durante su estancia en el sur de Francia, hizo Domingo una observación para la que no estaba en modo alguno preparado. En su hogar español predominaba un frente eclesial cerrado, un frente que se había ido formando con sudor y lágrimas a través de las duras guerras defensivas contra el islam, que marcaron durante siglos la historia de España. Pero en la Francia meridional Domingo se encontró con una situación totalmente inversa. Una plomiza indiferencia daba como resultado una vida eclesial de muy bajo nivel, que parecía próxima a su último aliento. Domingo de Guzmán adquirió el convencimiento de que tenía una misión que cumplir en esta región.

Ya en la primera noche que pasó en tierra francesa se alojó, debido a un error, en casa de un hereje. Como la cosa más obvia del mundo, pasó toda la noche hablando con el dueño y cuando rompía el alba, aquel hombre había sido ya ganado para la Iglesia. Domingo consideró esta conversión como una señal del cielo. Profundas reflexiones dieron como resultado el origen de la idea de la fundación de la orden de predicadores. No podemos explicar aquí en detalle la realización de este plan, porque el mundo posterior no posee ningún documento que nos permita reconstruir los pensamientos de Domingo. Todo el proceso se deslizó en una suavidad casi silenciosa, lo que no deja de constituir una de las características del taciturno fundador. El santo creó a ciencia y conciencia la primera orden de predicadores, que habría de introducir un nuevo acento en la historia del monacato. Para llevar a cabo su plan necesitaba sacerdotes.

Los laicos no servían para sus objetivos. En efecto, la base y fundamento de la nueva orden era la predicación, en razón de la cual recibió su nombre la recién fundada sociedad. Para poder estar a la altura de los objetivos de una predicación destinada a salvar las almas, Domingo necesitaba hombres bien formados, y elevó, por tanto, el estudio al rango de obligación. De hecho, concedió una importancia totalmente inusitada para su tiempo a la necesidad de dedicarse a fondo a los estudios, lo que no sólo significaba una novedad inaudita, sino también un poderoso paso al frente respecto del orden antiguo. Además, definió a su orden de predicadores como orden mendicante. Predicación, estudio y pobreza son los pilares de la orden dominica. El hombre actual no puede imaginarse la profunda transformación que la fundación de esta orden supuso en el siglo XIII. La radical innovación significaba una auténtica revolución en la historia del monacato.

Es fácil resumir los datos de la vida de santo Domingo: nació en Caleruega (Burgos) hacia 1170. Murió en Bolonia, el 6 de agosto de 1221. En 1207 se hizo cargo de la dirección de la estación misional de Prouille, en Toulouse, que en 1217 quedó transformada en el primer convento dominico. En 1215 fundó en la ciudad de Toulouse una casa conventual para la conversión de los albigenses, de la que surgió la orden de los predicadores, que tuvo rápida difusión. Importantes sabios religiosos, como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Eckhart, Taulero, Enrique Susón (Seuse) ingresaron en esta orden, en la que hubo también importantes artistas, sobre todo en Italia.

Apenas si se mencionan milagros que Domingo hubiera realizado en su vida. Dada su actitud sobria y objetiva, los milagros pasaban a segundo término frente a su obra, que fue el milagro de su existencia. Llevada de su amor al estudio, la orden de predicadores trabó contacto desde fechas muy

tempranas con las universidades que entonces estaban surgiendo y, tras vencer una resistencia inicial, conquistó finalmente numerosas escuelas superiores y puso a sus miembros al frente de importantes cátedras. No es posible echar al olvido los méritos de los hijos de Domingo en lo relativo a la vida universitaria de la edad media. Sencillamente marcaron con su sello todo el mundo occidental.

El cristianismo volverá a experimentar un nuevo renacimiento si hoy se decide a afrontar las necesidades del tiempo con aquella imparcialidad y apertura de espíritu con que Domingo supo superar en su época, mediante una nueva respuesta, el bajo nivel a que había descendido la situación de su siglo. Entonces podría vivir el cristianismo una nueva hora. Entonces volvería a presentarse Dios en el espíritu de la humanidad como el Dios radiante y bueno que permite la apertura espiritual, el Dios que desde siempre nos han venido predicando Domingo y su Orden.

EL DIOS DE LA BRUSCA TRANSFORMACIÓN

Vivimos hoy una época de profundas y rápidas transformaciones. En su célebre libro *Ende der Neuzeit* afirmaba Romano Guardini que la época histórica que llamamos edad contemporánea está llegando a su fin. Se inicia una nueva etapa de la historia universal, a la que todavía no podemos poner nombre adecuado, pero cuyos rasgos fundamentales conocemos ya con suficiente claridad. ¿Cómo podemos dominar esta época de transformaciones profundas? ¿Encontraremos a Dios en esta época de convulsión? Tal vez podamos dar una respuesta a estas preguntas si reflexionamos sobre la significación histórica de un santo que vivió también en un período de profundos cambios en todos los campos: Ignacio de Loyola.

¿Cuál fue la hora histórica que le tocó vivir a este santo? Cuando nació, en 1491, finalizaba la etapa de la historia que conocemos bajo el nombre de edad media. Se iniciaba un nuevo período histórico, la edad moderna, la época del mundo moderno. La edad media llegaba a su fin el año 1453 con la conquista de Constantinopla por los turcos, es decir, con la desaparición definitiva del imperio oriental, que había sido capaz de sobrevivvir durante mil años al imperio de Occidente. Por un lado, se rompe la vinculación de Europa con Asia, pero por otro se abre ante la mirada del viejo continente un mundo nuevo: América.

En España, los reyes católicos, Fernando e Isabel, conseguían reconquistar Granada, el año 1492, poniendo fin de este modo a la reconquista frente a los árabes. Este mismo año de 1492 descubría Cristóbal Colón el nuevo mundo, América. En los años 1519-1522 Magallanes bordeaba América, cruzaba el Pacífico y establecía contacto con Asia. Por la misma época Cortés conquistaba México. En 1532 Pizarro sometía el Perú. En 1533 Jacques Cartier navegaba aguas arriba del río San Lorenzo. Ya antes, buscando una nueva ruta hacia Asia, Vasco de Gama había doblado el año 1498 el Cabo de Buena Esperanza. Europa rompe el marco de la antigua geografía y abre la nueva época de las comunicaciones internacionales.

También la investigación científica emprende nuevos caminos. Las ciencias exactas comienzan a configurar la vida. Mercator crea la cartografía moderna. Ambroise Paré funda la moderna cirujía. Gutenberg publica el año 1457 el primer libro impreso, la Biblia. Las consecuencias de esta acción son de alcance incalculable para la ciencia, la literatura y, no en último término, la religión. Un renacimiento espiritual se apodera de los hombres. Es la época de Rabelais, Cervantes, Shakespeare. Es también la edad de Leonardo da Vinci y de Miguel Ángel.

Pero es también la época de la gran escisión de la Iglesia. El año 1517 ataca Lutero las indulgencias y es excomulgado. El año 1530 los protestantes reunidos en Augsburgo redactan un manifiesto, la *Confesión de Augsburgo*. Alemania queda dividida en dos mitades. En 1540 publica Calvino su libro contra los católicos. En 1541 se convierte en práctico dictador de la ciudad de Ginebra. En 1533 Enrique VIII, rey de Inglaterra, entra en conflicto con el papa, que se niega a anular el matrimonio del monarca inglés. Al año siguiente, Enrique lanza al cisma la Iglesia de Inglaterra.

Es también la época de las grandes guerras de religión. Los enfrentamiento armados se prolongan en Alemania desde 1522 a 1555 y en Francia desde 1562 a 1598.

Es asimismo la época de la contrarreforma católica, la época del concilio de Trento, la época de los grandes reformadores carmelitas, de santa Teresa de Ávila, de san Juan de la Cruz, la época de los grandes reformistas católicos, como Carlos Borromeo y Felipe Neri. Ésta fue, en resumen, la época, la hora histórica en que se fundó la Compañía de Jesús, en el año 1540. En esta nueva edad del mundo que ahora se iniciaba, el Espíritu Santo habló por medio de Ignacio de Loyola y dio, por medio de este santo, una respuesta de salvación a la edad moderna.

Preguntemos ahora, a la vista de esta panorámica, por desgracia demasiado resumida: ¿Quién era el Dios de Ignacio? Sabemos que un jesuita está esencialmente marcado por los llamados *Ejercicios espirituales*, de treinta días de duración, que debe practicar al principio y en los años centrales de su formación. Querría intentar ahora analizar una idea fundamental del libro de los ejercicios de san Ignacio, para escuchar así la palpitación profunda del alma de su autor y de un auténtico jesuita.

En la cima de los ejercicios (n.º 230-247) nos habla Ignacio de Loyola del amor de Dios presente en todas partes.

Por doquier, en cualquiera cosa o acontecimiento, nos sale al encuentro el mismo Dios. Podemos comprender la enorme dinámica mística que encierra en sí esta consideración. Se despierta un afán inextinguible de servir a Cristo, para que se establezca su reino en todas y cada una de las almas, en todos los países, a costa de cualquier sacrificio; también, si es preciso, al precio de la propia sangre y vida. Cierto que esta mística dinámica tiene en sí algo de combativo. Ocurre, pues, que la Compañía de Jesús produce en sus adversarios la impresión de algo agresivo. Las numerosísimas acusaciones lanzadas contra ella se reducen, en definitiva, a una sola: ¡Esta orden no deja al mundo en paz!

En realidad, Ignacio estaba completamente dominado por la inquietud del cristianismo, que nunca se da por satisfecho, o no puede darse, ante la situación concreta del mundo, sino que desde su misma raíz quisiera alcanzar un nivel más alto. Con toda la osadía que pide la existencia cristiana, Ignacio de Loyola acometió la tarea de elevar a la humanidad y al ser humano por encima de aquella situación concreta. No había para él ninguna meta en la vida que pudiera reducirse al ámbito de la mera vida individual. Consideraba toda su vida perdida si no podía, y en la medida en que no podía, repercutir más allá de las fronteras individuales. Exactamente esto mismo podemos observar en cada uno de los jesuitas también hoy día, el más amargo sufrimiento en la Compañía de Jesús, la más dura angustia que puede atormentar a un jesuita, es la conciencia de la propia incapacidad para el trabajo, de la personal inutilidad. Y su consuelo único en la enfermedad y la ancianidad sólo puede proceder de la fe de poder contribuir, cuando menos mediante la oración y el sacrificio, al gran trabajo de la orden al servicio de Cristo.

Y todavía una última cosa. Hoy estamos asistiendo a una importante modificación de rumbo en el seno de la Iglesia,

que está a punto de convertirse de una Iglesia del clero en una Iglesia del pueblo de Dios. La espiritualidad de Ignacio de Loyola, su actitud enderezada a una penetración cristiana en el mundo y no a una fuga del mundo, ofrece hoy quizás los fundamentos espirituales y los presupuestos requeridos para la actividad de los laicos en el mundo. Del mismo modo que los jesuitas, considerados en su conjunto, rompieron en otro tiempo el feudalismo intraeclesial, también ahora están llamados —así queremos esperarlo— a ofrecer su ayuda, en el cristianismo, a los cristianos laicos, a los seglares, para conseguir el puesto que les corresponde en la Iglesia, frente a las categorías unilaterales y aún no superadas de una mentalidad clericalista.

El Dios de Ignacio de Loyola era un Dios que garantizaba a los hombres la máxima movilidad, que nos exige hoy acomodarnos siempre y en todas partes a las circunstancias, para hacer brillar así su imagen en el mundo con todos los medios lícitos. El Dios de Ignacio de Loyola es también nuestro Dios.

ÍNDICE DE TEMAS Y PROTAGONISTAS
agrupados por épocas

Antigüedad

Antiguo Testamento

Nuevo Testamento

Padres de la Iglesia

Edad media

Tiempos modernos

Leyendas

ÍNDICE DE NOMBRES